TIMOTHY MORTON

EL PENSAMIENTO ECOLÓGICO

PAIDÓS

Índice

Portada
Sinopsis
Portadilla
Agradecimientos
Introducción
Capítulo 1
Capítulo 2
Capítulo 3
Abreviaturas
Notas
Créditos

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS Y NO COMERCIALES

SINOPSIS

Utilizando a Darwin y los descubrimientos contemporáneos vinculados a las ciencias biológicas, así como referencias literarias y de la cultura popular, Timothy Morton sostiene en este apasionante, lúcido y sorprendente libro que todas las formas de vida están conectadas en una vasta «malla» que penetra todas las dimensiones de la vida. El pensamiento ecológico es una obra comprometida y accesible que desafiará el pensamiento de los lectores en disciplinas que van desde la teoría crítica hasta el romanticismo y la geografía cultural. Imprescindible.

TIMOTHY MORTON

EL PENSAMIENTO ECOLÓGICO

Traducción de Fernando Borrajo

PAIDÓS
Barcelona • Buenos Aires • México

Para Claire

Agradecimientos

Quiero expresar mi enorme agradecimiento a David Simpson, mi distinguido colega, a David Robertson y a Margaret Ferguson, coordinadores del Departamento de Lengua Inglesa de la Universidad de California, en Davis: han creado para mí un próspero entorno. Tengo una deuda de inmensa gratitud con Lindsay Waters, de la Harvard University Press, por creer en mí. Lindsay me dio sabios e inspiradores consejos, y transformó estos dos últimos años en el período más agradable y educativo de mi vida. Deseo dar las gracias a Tsoknyi Rinpoche, que tanto influye en mi pensamiento. Y estoy agradecido a Gerardo Abboud por llevar a un grupo de alumnos al Tíbet en el otoño de 2007.

Debo manifestar mi más sincero agradecimiento a dos anónimos lectores de este libro. Estoy en deuda con David Clark por haber leído un borrador de este texto. Marjorie Levinson me ayudó mucho a aclarar las ideas. Dimitris Vardoulakis comentó amablemente el manuscrito. David Robertson también me dio alentadores y valiosos consejos, al igual que Vince Carducci. El proyecto recibió un generoso apoyo del UC Davis Publication Assistance Fund.

Doy las gracias a mis estudiantes de posgrado, en especial a Andrew Hageman, Laura Hudson, Eric O'Brien, Chris Schaberg, Rachel Swinkin y Clara van Zanten. Estoy agradecido a la Asociación para el Estudio de la Literatura y el Ambiente (Reino Unido), y en concreto a Greg Garrard y Tom Bristow por organizar su primer discurso —y el mío— por videoconferencia, en julio de 2008, bajo en carbono y rico en intercambios filosóficos; al Centro para la Investigación de las Artes, las Ciencias Sociales y las Humanidades de la Universidad de Cambridge, y en particular a Benjamin Morris y Bradon Smith; a la Asociación Internacional para la Fi-

losofía Ambiental; a Amy Greenstadt y al Centro Público de Portland para el Desarrollo de las Humanidades; a Gerry Canavan y al equipo Polygraph, de la Universidad Duke; a Deborah Elise White, de la Universidad Emory; y a Stephanie Lemenager, de la Universidad de Santa Bárbara, en California. Doy las gracias a Vince Carducci por invitarme a la Academia Cranbrook de Artes, en el otoño de 2007. Gracias, Ann Greer, por ofrecerme un hogar lejos de casa, en Londres, durante la primavera de 2008.

Manifiesto mi agradecimiento a Warner/Chappell, a Alfred Publishing y a la Richmond Organization, por concederme el permiso para reproducir la letra de la canción *Echoes*, de Pink Floyd, perteneciente al álbum «Meddle» (EMI, 1971), en el epígrafe del capítulo 2; © Copyright 1971 (renovado), 1976 (renovado) Hampshire House Publishing Corp., Nueva York). Uso autorizado.

Doy las gracias a Sara Anderson, mi fantástica ayudante de investigación. Estoy agradecido igualmente a Ron Broglio, Kurt Fosso y Ashton Nichols, colaboradores de ese estimulante blog sobre ecocrítica que es Romantic Circles; y a los lectores de mi blog <ecologywith outnature.blogspot.com>. Agradezco también su ayuda a Ruth Abbot, Shahidha Bari, Jeremy Braddock, Nathan Brown, Patrick Curry, John Davie, Fran Dolan, Elizabeth Fay, Svein Hatlevik, Caspar Henderson, Srecko Horvat, Douglas Kahn, Peter King, Claire Lamont, Mike Luthi, Glen Mazis, Jacob Metcalf, Colin Milburn, Jasmine Morton, Ava Neyer, Derek Parfit, Arkady Plotnitsky, Kate Rigby, Michael Rossington, Scott Shershow, Jane Stabler, Ted Toadvine, Robert Unger, Karen Weisman, Patricia Yaeger, Michael Ziser y Slavoj Žižek. Doy las gracias de todo corazón a mi mujer, Kate, quien, como siempre, pensó, recorrió y sopesó este proyecto conmigo. Todos los errores que contenga son solo responsabilidad mía.

Dedico este libro a mi hija Claire. Pensar en ella me conduce al reino de lo inefable, igual que el pensamiento ecológico. Son reinos de amor inexpresable.

La infinitud desborda el pensamiento que la piensa.
EMMANUEL LEVINAS

INTRODUCCIÓN

El pensamiento crítico

La crisis ecológica a la que nos enfrentamos es tan evidente que resulta fácil —para algunos, extraña o inquietantemente fácil— unir los puntos y comprobar que todo está interconectado. Eso es el «pensamiento ecológico». Cuanto más lo pensamos, tanto más se abre nuestro mundo.

Por lo general pensamos que la ecología tiene que ver con la ciencia o la política social. Como dijo el poeta Percy Shelley con respecto a los avances científicos: «Queremos tener la facultad creadora de imaginar lo que ya sabemos».[1] La ecología parece vulgar, ordinaria. Tiene algo que ver con el calentamiento global, el reciclaje y la energía solar; algo que ver con las relaciones entre hombres y criaturas no humanas. A veces asociamos la ecología con fervientes creencias que suelen ser explícitamente religiosas: el Frente de Liberación Animal o Earth First![*] En la medida en que aún no tenemos un mundo verdaderamente ecológico, la humanidad grita con voz verde.[2] Pero ¿qué aspecto tendría una sociedad ecológica? ¿Qué pensaría una mente ecológica? ¿Qué tipo de arte le gustaría a una persona con conciencia ecológica? Esas preguntas tienen una cosa en común: el «pensamiento ecológico».

Como demostró el éxito de *Wall · E: batallón de limpieza*, todo el mundo se pregunta eso: ¿qué es la conciencia ecológica?[3] ¿Cómo volvemos a arrancar *Spaceship Earth* (la nave Tierra) con las piezas que tenemos a mano? ¿Cómo avanzamos partiendo de la melancolía de un planeta emponzoñado? *Wall · E* comienza en el futuro, dentro de varios siglos, con la deprimente escena de un pequeño robot compactador de basura apilando montañas de residuos humanos. Hay algún error en «su» *software,* algo que se manifiesta como un sín-

drome de Diógenes. Parece estar buscando alguna solución para la humanidad entre los cubos de Rubik, el vídeo de *Hello, Dolly*, y el diminuto brote que hay en una maceta. *Wall · E* nos muestra con alegría que el *software* «estropeado», el trastorno mental del pequeño robot, es el código viral que reinicia la Tierra: en este caso evolucionamos a partir de los memes, no de los genes. Sin embargo, su obsesión compulsiva, ¿no se parece mucho a una manifestación de tristeza (al menos desde nuestras butacas del cine, en cuanto espectadores de una destrucción futura), idéntica a nuestra situación actual? ¿Cómo empezamos? ¿Adónde nos dirigimos desde aquí? ¿Es el sonido de algo que nos llama desde el interior de la tristeza: el sonido del pensamiento ecológico?

El pensamiento ecológico es un virus que infecta las demás zonas de la mente (pero la ideología ambiental rehúye los virus y la virulencia). Este libro argumenta que la ecología no se limita solo al calentamiento global, el reciclaje y la energía solar, y tampoco tiene que ver solo con las relaciones cotidianas entre hombres y criaturas no humanas. Tiene que ver con el amor, la pérdida, la desesperación y la compasión. Tiene que ver con la depresión y la psicosis. Tiene que ver con el capitalismo y con lo que pudiera haber después del capitalismo. Tiene que ver con el asombro, la imparcialidad y la admiración. Tiene que ver con la duda, la confusión y el escepticismo. Tiene que ver con los conceptos de espacio y de tiempo. Tiene que ver con la alegría, la belleza, la fealdad, la repugnancia, la ironía y el dolor. Tiene que ver con la conciencia y la apercepción. Tiene que ver con la ideología y la crítica. Tiene que ver con la lectura y la escritura. Tiene que ver con las razas, las clases sociales y el sexo biológico. Tiene que ver con la sexualidad. Tiene que ver con las ideas acerca del *yo* y con las extrañas paradojas de la subjetividad. Tiene que ver con la sociedad. Tiene que ver con la coexistencia.

Como la sombra de una idea que aún no ha germinado plenamente, una sombra procedente del futuro (otra magnífica frase de Shelley), el pensamiento ecológico se desliza sobre otras ideas hasta que ningún lugar se libra de su oscura presencia.[4] Darwin confiaba hasta tal punto en la teoría de la impermanencia evolutiva que estaba dispuesto a abandonar su escepticismo respecto a la permanencia continental, aunque en su época aún no se había elaborado la teoría de las placas tectónicas.[5] Tal es la fuerza del pensamiento ecológico. En palabras de cierto filósofo (véase la cita que abre este libro), «la infinitud desborda el pensamiento que la piensa».[6]

Se podría pensar que *El pensamiento ecológico* es la precuela de mi libro anterior, *Ecology without Nature*. ¿En qué estaría yo pensando cuando me di cuenta de que para tener «ecología» debemos dejar atrás la «naturaleza»?[7] No se puede hacer una precuela antes que la película «original». En cierto sentido, el pensamiento ecológico viene estrictamente después: está siempre a punto de llegar desde un momento indeterminado del futuro. En su ámbito absoluto, «habrá sido pensado» en algún punto impreciso del porvenir. Te encuentras atrapado en su rayo tractor (es como un «atractor» matemático). No pretendías eso. Debías de estar pensando en ello todo el tiempo. Pero no tenías ni la menor idea. El pensamiento ecológico se te aparece de repente, desde el futuro, como una imagen de lo que ya habrá habido allí para que la «ecología sin naturaleza» cobre sentido.

Como arqueólogos del futuro, debemos reconstruir lo que se habrá pensado. En definitiva, el pensamiento ecológico supera aquello que se hace pasar por ambientalismo. No piensa como la manipulación de miras estrechas, ni como la de miras amplias. Va más allá de pensar «¿cuántos seres vivos debemos matar para aguantar por aquí el próximo invierno?». Va más allá de «sea como fuere, es correcto».[8] Va más allá del

«déjalo estar, déjalo estar».[9] Va más allá del yo, de la Naturaleza y de la especie. Va más allá de la supervivencia, del ser, del destino y de la esencia. Sin embargo, como un virus, como el más pequeño de los más pequeños (¿están siquiera vivos?), como las minúsculas macromoléculas de las células, de nuestro propio ADN, el pensamiento ecológico ha estado presente todo el tiempo.

¿Por qué «ecología sin naturaleza»? La «naturaleza» no presta demasiada atención a la ecología. En ocasiones usaré una N mayúscula para subrayar sus cualidades «antinaturales», a saber (pero no solo), la jerarquía, la autoridad, la armonía, la pureza, la neutralidad y el misterio. La ecología puede prescindir del concepto de un algo, una cosa de algún tipo, «por allá», que se llama Naturaleza. Pero el pensamiento, incluido el pensamiento ecológico, ha estructurado la «Naturaleza» como un ente cosificado en la distancia, bajo la acera, en el lado en que la hierba siempre es más verde, a ser posible en las montañas, lejos de la civilización. Una de las cosas que la sociedad moderna ha dañado, además de los ecosistemas, las especies y el clima, es el pensamiento. A la manera de un dique, la Naturaleza contuvo el pensamiento durante algún tiempo, pero, en la actual situación histórica, el pensamiento está a punto de desbordarse.

El pensamiento ecológico tal vez sea muy distinto de lo que suponemos. No tiene nada que ver con la ciencia de la ecología. El pensamiento ecológico tiene que ver con el arte, la filosofía, la literatura, la música y la cultura. El pensamiento ecológico tiene tanto que ver con las humanidades de las universidades modernas como con las ciencias, y también tiene que ver con las fábricas, el transporte, la arquitectura y la economía. La ecología abarca todas las formas imaginables de vivir juntos. La ecología está muy relacionada con la coexistencia. La existencia es siempre coexistencia. Ningún

hombre es una isla.[10] Los seres humanos se necesitan unos a otros tanto como necesitan un entorno. Pensar de manera ecológica no es solo discurrir sobre cosas no humanas. La ecología tiene que ver contigo y conmigo.

¿Por qué titular este libro *El pensamiento ecológico*? ¿Por qué no *Un pensamiento ecológico* o *Algunos pensamientos ecológicos*? O, más modestamente, *Notas para una mentalidad ecológica*. O simplemente *Pensamiento ecológico*. Claro que hay pensamientos ecológicos. Y este libro no tiene el monopolio del ideario ecológico. Pero hay una forma especial de pensar a la que yo llamo «el» pensamiento ecológico. Se extiende como una cadena de ADN a lo largo de miles de pensamientos diversos. Por otra parte, la «forma» del pensamiento ecológico es al menos tan importante como su «contenido». No es una mera cuestión de «qué» estés pensando. También se trata de «cómo» piensas. En cuanto empiezas a asumir el pensamiento ecológico, no puedes quitártelo de la cabeza: es como un esfínter, que, una vez abierto, no se cierra.

El alcance del daño

Las estructuras económicas modernas han afectado de manera radical al medioambiente. Pero también han causado un efecto nocivo en el propio raciocinio. No quiero decir que antes pensáramos de manera ecológica y adecuada. Los seres humanos anteriores a la modernidad no tenían a su disposición el pensamiento ecológico con toda su riqueza y profundidad. Incluso ahora, cuando estamos al borde de una catástrofe climática, solo somos capaces de vislumbrar su magnitud y su hondura. La era moderna nos obliga a pensar a lo grande. Cualquier opinión que eluda esa «totalidad» forma parte del problema. De modo que debemos afrontarlo. Hay algo en la vida moderna que nos ha impedido pensar en la «totalidad» con toda nuestra fuerza. Ahora no nos queda más remedio que pensar en ella. La totalidad surge como la som-

bra de un rascacielos gigante en el más fútil pensamiento acerca, por ejemplo, del tiempo que hace hoy. Quizá deberíamos pensar con más ambición que la propia totalidad; si es que la totalidad significa algo cerrado, algo de lo que podemos estar seguros, algo que permanece inalterable. Es más difícil imaginar 4.500 millones de años que la eternidad abstracta. Es más difícil imaginar la evolución que la infinitud abstracta. Resulta un poco humillante. Esa infinitud «concreta» nos confronta directamente con la realidad de la vida sobre la Tierra. Hacerle frente es una de las arduas tareas que nos pide el pensamiento ecológico.

Hasta ahora lo hemos entendido mal: esa es la verdad del cambio climático y de la extinción en masa. No abogo por un retorno al razonamiento premoderno. Lo paradójico es que la era moderna —digamos que comenzó a finales del siglo XVIII — dificultó su propio acceso al pensamiento ecológico, aunque este habrá sido uno de sus legados más duraderos. En lo que atañe a la ecología, la modernidad se ha pasado los últimos dos siglos y medio arremetiendo contra molinos de viento. El fantasma de la «Naturaleza», una nueva entidad engalanada como una reliquia de un tiempo pasado, frecuentó la modernidad en que había nacido.[11] Esa Naturaleza fantasmal paralizó el crecimiento del pensamiento ecológico. Solo ahora, cuando el capitalismo y el consumismo contemporáneos abarcan toda la Tierra e influyen poderosamente en sus formas de vida, es posible, irónicamente y por fin, deshacerse de ese fantasma inexistente. Los exorcismos son buenos para ti, y a los seres humanos la Naturaleza ya no les sirve de ayuda. Nuestra constante supervivencia, y por tanto la supervivencia del planeta que ahora dominamos sin lugar a dudas, depende de nuestra antigua Naturaleza pensante.

Los pensadores modernos habían dado por sentado que los fantasmas de la Naturaleza, arrastrando sus cadenas, nos recordarían una época sin industria, una época sin «tecnología», como si nunca hubiéramos usado el trigo o el pedernal. Pero, al contemplar el fantasma de la Naturaleza, el hombre moderno se estaba mirando en un espejo. En la Naturaleza, veían la imagen invertida de su propia época; y la hierba siempre es más verde en el otro lado. La Naturaleza siempre estaba «por allá», ajena y alienada.[12] Al igual que un reflejo, en realidad no podemos alcanzarla ni tocarla ni formar parte de ella. La Naturaleza era una imagen idealizada, una forma independiente y situada a lo lejos, brillando desnuda tras un cristal, como un cuadro muy valioso. En la idea de las tierras vírgenes, divisamos la imagen especular de la propiedad privada: «Prohibido pisar el césped», «No tocar», «No está en venta». La Naturaleza era un tipo especial de propiedad privada, sin dueño, exhibida en una original galería de arte. La galería era la Naturaleza misma, mostrada por la tecnología visual del siglo XVIII como una cosa «pintoresca», esto es, como una pintura.[13] La «nueva y mejorada» versión es arte sin un objeto, solo un aura: el brillo del valor.[14] La Naturaleza no es lo que dice ser.

Ya que estamos hablando de la Naturaleza y de las «nuevas y mejoradas» actualizaciones, debo decir que en este libro se hace una clara distinción entre «ambientalismo» y «ecología». Cuando termines de leerlo, tal vez pienses que hay buenos motivos para defender no solo la ecología sin naturaleza, sino también la «ecología sin ambientalismo».

En *Reflections on the Edge of Askja*, Páll Skúlason nos dice por qué necesitamos la Naturaleza:

> Para vivir, para poder existir, la mente debe conectarse con algún tipo de orden; debe percibir la realidad como un todo independiente […] y debe unirse de manera estable a ciertas características de lo que denominamos «realidad». No puede unirse al mundo de la experiencia cotidiana, salvo cre-

> yendo fielmente que la realidad forma un todo objetivo, un todo que existe con independencia de la mente. La mente vive, y nosotros también, basándose en una relación de fe en la realidad misma. Ese nexo es asimismo una relación de confianza con una realidad autónoma, una realidad distinta de la mente. Vivimos y existimos en esa relación de confianza, que es siempre por naturaleza incierta e insegura. […] Esa relación de confianza […] es siempre —original y verdaderamente— una relación con la realidad en cuanto totalidad natural: en cuanto naturaleza.[15]

No es difícil detectar en ese pasaje las violentas y repetitivas acciones de alguien que está deseando volver a encender una máquina averiada. Skúlason gira las manivelas, une los cables de puentear, la deja rodar ladera abajo… No se trata solo de lo que dice o incluso de cómo lo dice. Es la actitud con que lo dice, la «posición del sujeto». Por el tono de esperanza y miedo, se deduce que se acabó la partida y que él lo sabe. Se está entregando al pensamiento mágico: «Si sigo diciendo que este es el buen camino, todo irá bien. La Naturaleza existirá». La desesperación es visible por la simple acumulación de palabras. El relato continúa, esperando algo que nunca llega. Es la Naturaleza escribiendo una versión reducida de *Esperando a Godot*: «Debo seguir adelante. Puedo dar vida a la Naturaleza a base de voluntad, introduciéndola en el argumento». Skúlason intenta animarse en medio del desastre a cámara lenta al que nos enfrentamos. Cuanto más dice, peor se pone la cosa.

En nombre de la ecología, debemos analizar la Naturaleza con toda la suspicacia de que una persona moderna pueda hacer acopio. *Caveat emptor* («como está es como se vende»). La Naturaleza resulta ser una imitación sintética del original. Como dice Emmanuel Levinas en un sorprendente pasaje —que es, entre otras cosas, una crítica apasionada del filósofo favorito de la ecología profunda, Martin Heidegger—, nuestra idea de la «anónima y generosa madre naturaleza» se basa en las «sedentarias» sociedades agrícolas y en su concepto de «posesión». El mito de la madre anónima es precisamente la

motivación para explotar la Tierra, vista como una «inagotable materia para las cosas».[16] Las regiones salvajes son gigantescas versiones abstractas de los productos que se exponen en los centros comerciales. Incluso cuando intentamos conservar un enclave para protegerlo de los estragos causados por la era moderna, lo hacemos todo mal, aunque sea en un plano más profundo.

¿Podemos superar la adicción a la posesión y el mito de la madre anónima? ¿Qué es lo auténtico? Nos hacemos una idea, sin duda, mas para arrancar habrá que actualizar nuestros conceptos de «autenticidad» y de «cosa». La ecología nos muestra que todos los seres están conectados entre sí. *El pensamiento ecológico* es el análisis de la interconectividad. El pensamiento ecológico es una reflexión sobre la ecología, pero también una forma ecológica de pensar. Pensar el pensamiento ecológico forma parte de un proyecto ecológico. El pensamiento ecológico no se produce solo «en la mente». Es una práctica y un proceso que consiste en llegar a ser plenamente conscientes de que los seres humanos están conectados con otros seres: animales, vegetales o minerales. En definitiva, ese proceder nos lleva a pensar en la democracia. ¿Cómo sería un encuentro realmente democrático entre seres realmente iguales? ¿Acaso podemos imaginarlo?

Si observamos, vemos el pensamiento ecológico por doquier, lo cual no es de extrañar, pues el pensamiento ecológico es interconectividad en el sentido más amplio de la palabra. Hasta el infame «Pienso, luego existo» cartesiano tiene lugar en un entorno, y ese entorno está presente en el propio texto del *cogito*. Descartes comienza las *Meditaciones* describiéndose a sí mismo sentado junto al fuego, sujetando el papel en el que escribe.[17] El pensamiento ambientalista a menudo condena el cartesianismo como prototipo del temible dualismo que establece una distinción entre mente y cuerpo,

yo y mundo, sujeto y objeto. Descartes está considerado como el enemigo público número uno del ambientalismo. El pensamiento ecológico insiste en que estamos íntimamente conectados, incluso cuando lo negamos. El pensamiento mismo es un suceso ecológico. El tipo de ideología ambientalista que desea que no hubiéramos empezado siquiera a pensar —inexorablemente inmediato, agresivamente masculino, marcadamente antiintelectual, temeroso del humor y la ironía— es, cuando menos, dudoso. En realidad forma parte del problema. La constante afirmación de que estamos «encajonados» en una *Lebenswelt* («entorno vital») es, paradójicamente, el síntoma de una separación radical.[18]

Cuando pensamos el pensamiento ecológico, encontramos todo tipo de seres que no son estrictamente «naturales». Eso tampoco es de extrañar, puesto que lo que llamamos «naturaleza» es una desnaturalizada, extraña y antinatural secuencia de mutaciones y sucesos catastróficos: basta con leer a Darwin. El panorama ecológico que nos espera no es una imagen de algún objeto acotado o «economía restrictiva», un sistema cerrado.[19] Es una extensa malla de interconexiones sin un centro o contorno determinados. Es intimidad radical, es coexistencia con otros seres, ya sean sensibles o no; ¿cómo es que los distinguimos con tanta facilidad? El pensamiento ecológico plantea preguntas relativas a los cíborgs, la inteligencia artificial y la irreducible incertidumbre de qué es una persona.[20] Ser una persona significa no estar nunca seguro de que lo eres. En una era de ecología sin Naturaleza, trataríamos a muchos más seres como personas, al mismo tiempo que deconstruiríamos nuestras ideas acerca de aquellos que cuentan como personas. Pensemos en *Blade Runner* o *Frankenstein*: la ética del pensamiento ecológico reside en considerar a los seres como personas aunque no lo sean. El animismo antiguo trata a los seres como personas, prescin-

diendo del concepto de *Naturaleza*. Quizá esté buscando una versión actualizada del animismo (también busco otra buena excusa para escribir acerca de mi película favorita, *Blade Runner*).

Movimientos de apertura

Pensar el pensamiento ecológico resulta difícil: hay que llegar a ser abiertos, radicalmente abiertos; abrirse para siempre, sin la posibilidad de volver a cerrarse. Estudiar arte sirve de trampolín, porque el entorno es en parte una cuestión de percepción. Las formas de arte tienen algo que contarnos acerca del entorno, pues son capaces de hacernos cuestionar la realidad. Me gustaría permanecer todo el tiempo posible en un modo abiertamente interrogativo. Ese modo abierto es inherente a lo que incorrectamente llamamos «entorno» o «[medio]ambiente».[21] ¿El pensamiento ecológico piensa en la ecología? Sí y no. Es un pensamiento ecológico, una contemplación activa. Reformar nuestro mundo, nuestros problemas y a nosotros mismos forma parte del proyecto ecológico. Eso es lo que significa *praxis:* acción reflexiva y pensamiento activo. Aristóteles afirmó que la forma más excelsa de praxis era la contemplación.[22] No deberíamos tener miedo de pararnos a reflexionar.

El pensamiento ecológico también resulta incómodo porque saca a la luz aspectos de nuestra existencia que han permanecido inconscientes durante mucho tiempo; no queremos recordarlos. No es «como pensar» en adónde van a parar los residuos del retrete. «Es pensar» en adónde van a parar esos residuos. La preocupación por el tratamiento de las aguas residuales es un buen ejemplo. Hoy en día, en Estados Unidos, mucha gente bebe agua residual depurada. Muchas personas no quieren saber que el agua que beben en casa son excrementos reciclados. Los ayuntamientos prefieren pasar por alto esa cuestión. Sin embargo, el agua depurada es menos su-

cia que el agua filtrada «de manera natural». Mediante ese procedimiento no solo dejamos de soñar con una limpieza civilizada, sino que también dejamos de pensar en la Naturaleza como algo impoluto y sin artificio. La Naturaleza se convierte en el tratamiento de aguas residuales versión 1.0.[23] Freud describió el inconsciente como una zona silvestre. Las zonas silvestres son el inconsciente de la sociedad moderna: unos lugares a los que podemos ir para seguir teniendo dulces sueños. La propia forma de la conciencia moderna es en sí misma ese sueño.

En 2008, los habitantes de Lakewood, en Colorado, se opusieron a la instalación de unos paneles solares en un parque, porque su aspecto no era «natural».[24] Las objeciones a los parques eólicos son similares; no es que no se construyan por el peligro que suponen para las aves, sino porque «estropean el paisaje». En 2008, un plan para instalar un parque eólico cerca de una remota isla escocesa se frustró porque los isleños se quejaron de que les tapaba las vistas. Este es un buen ejemplo de la estética de la Naturaleza contra la ecología, y un buen argumento para separar la una de la otra. ¿Por qué una turbina eólica es menos hermosa que un oleoducto? ¿Por qué «estropea el paisaje» más que las tuberías y las autopistas?

Las turbinas se podrían considerar como arte ambiental. Las campanas eólicas repican con el viento; algunas esculturas ambientales se balancean con la brisa. Los parques eólicos tienen una magnificencia y un tamaño un tanto intimidatorios. Se podría interpretar que encarnan la estética de lo sublime (que no de lo hermoso). Pero es una sublimidad ética la que dice que «los seres humanos decidimos no utilizar carbono» (una decisión visible en las gigantescas turbinas). Tal vez sea esa visibilidad la que hace que los parques eólicos resulten molestos: decisiones evidentes en lugar de conductos

secretos que se extienden bajo el —en apariencia— impoluto *paisaje* (una palabra más adecuada para un cuadro que para los árboles y el agua de verdad). En un póster que había en el despacho de Mulder, en la serie de televisión *Expediente X*, se leía: «La verdad está ahí fuera». La ideología no está solo en tu cabeza. Está en la forma de una botella de Coca-Cola. Está en la apariencia «natural» de algunas cosas —colinas onduladas y vegetación—, como si la revolución industrial no hubiera tenido lugar. Esos falsos paisajes son el *ecodisimulo* original. Lo que dicen los escoceses, cuando se oponen a los parques eólicos, no es «¡Salvemos el medioambiente!», sino «¡Dejadnos soñar en paz!».

Si tienes hijos, comprenderás nuestra resistencia a adecentar las cosas. La ecología habla de aspectos de la vida que nos resultan molestos, aburridos y embarazosos. El arte puede ayudarnos porque es una parte de nuestra cultura que debe lidiar con la intensidad, el oprobio, la abyección y el deterioro. También lidia con la realidad y la irrealidad, con el ser y el aparentar. Si la ecología versa sobre la coexistencia radical, entonces debemos cuestionar nuestro sentido de lo que es real y lo que es irreal, de lo que cuenta como existente y lo que cuenta como inexistente. La idea de la Naturaleza como una cosa holística, real y saludable evita ese cuestionamiento.

Debemos hacernos algunas preguntas desconcertantes. ¿Qué es el entorno, ambiente o medioambiente? ¿Hay un «ambiente»? ¿Es todo lo que «nos rodea»? ¿En qué lugar debemos dejar de marcar el límite entre «ambiente» e «inambiente»? ¿En la atmósfera? ¿En el campo gravitacional de la Tierra? ¿En el campo magnético de la Tierra, sin el cual las tormentas solares lo abrasarían todo? ¿En el Sol, sin el cual simplemente no podríamos vivir? ¿En la galaxia? ¿El ambiente nos incluye o nos excluye? ¿Es natural, artificial o ambas cosas? ¿Se puede meter en una caja conceptual? ¿No será

ambiente una palabra inadecuada? El «ambiente», la actualización de la «Naturaleza», está plagado de dificultades, lo cual resulta irónico porque lo que a menudo denominamos «ambiente» está siendo modificado, degradado y erosionado (y destruido) por las fuerzas globales de la industria y el capitalismo. Justo cuando necesitamos saber qué es, empieza a desaparecer.

La crisis ecológica va acompañada de una urgente y poderosa amplitud de miras en lo tocante a quiénes somos y dónde estamos. ¿Qué es, pues, el arte ambiental? Si lo que, de manera incorrecta, llamamos «ambiente» entraña una apertura radical, ¿cómo se presenta esta en las formas de arte? ¿Hay modos ambientales de crítica e interpretación que expliquen esa apertura radical? Ya han surgido diversos tipos de ecocrítica para analizar el papel de la ecología en la literatura. Concretamente, la literatura romántica, desde la moderna era de la industria y del capitalismo, ha servido de piedra angular para la ecocrítica.[25] Ese tipo de crítica, sin embargo, limita la apertura radical inherente al pensamiento ecológico sirviéndose de un recipiente conceptual preenvasado, con un rótulo que pone «Naturaleza». Curiosamente, la «Naturaleza» romántica es un constructo artificial. Y, más curiosamente todavía, el propio arte del período romántico ya había pensado en el ambiente de manera decididamente «innovadora». Por tanto, nos resultará útil explorar la literatura romántica en *El pensamiento ecológico*.[26] No han cambiado mucho las cosas desde entonces. Hay más cemento, más plástico, más democracia, más ciencia y tecnología, más PIB y más conciencia de si escribir poesía realmente puede cambiar el mundo. Esas diferencias son cuantitativas, no cualitativas.

Un ejercicio de interpretación verdaderamente ecológico pensaría en el ambiente prescindiendo de las rígidas categorías conceptuales: incluiría la mayor cantidad posible de la

apertura radical que caracteriza al pensamiento ecológico. La ecocrítica ha pasado por alto la manera en que todo arte —no solo explícitamente el arte ecológico— instala el ambiente en su «forma». El arte ecológico, y el ecologismo de todo arte, no versa solo «sobre» algo (árboles, montes, animales, contaminación, etc.). El arte ecológico «es» algo, o tal vez «hace» algo. El arte es ecológico en la medida en que está hecho de materiales y existe en el mundo. Existe, por ejemplo, a modo de poema escrito en una página hecha de papel obtenido de los árboles, que sujetas con la mano mientras estás sentado en una silla de la habitación de una casa situada en una colina de las afueras de una ciudad contaminada. Pero su condición ecológica es algo más que eso. La forma de las estrofas y la longitud de las líneas determinan tu apreciación del papel en blanco que las rodea. Leer la poesía en voz alta te hace tomar conciencia de la forma y tamaño del espacio que te rodea a ti (algunos géneros musicales, como el canto a la tirolesa, consiguen ese objetivo deliberadamente). El poema organiza el espacio. Visto así, todos los textos —todas las creaciones artísticas, en realidad— tienen una forma irreductiblemente ecológica. Hoy en día, estamos acostumbrados a preguntarnos qué dice un poema acerca de la raza o el sexo, incluso cuando el poema no los menciona de manera explícita. Pronto nos acostumbraremos a preguntarnos qué dice cualquier texto acerca del medioambiente, aunque no hable de animales ni árboles ni montañas.[27]

El pensamiento ecológico afecta a todos los aspectos de la vida, la cultura y la sociedad. Además del arte y la ciencia, debemos construir el pensamiento ecológico a partir de la filosofía, la historia, la sociología, la antropología, la religión, los estudios culturales y la teoría crítica. Combinaré la teoría de la evolución empírica con el pensamiento «continental» acerca del ser y la existencia. Ese arreglo parece una perver-

sión: la filosofía «pura» mezclándose sin recato con el «vulgar» materialismo. Hay límites bien claros entre los departamentos de ciencias y humanidades, y en el ámbito de las propias humanidades. Sé que no gustará a todos. Daniel Dennett, un teórico de la cognición darwinista, desdeña la deconstrucción.[28] Gran parte del pensamiento continental da por sentado que no hay continuidad alguna entre los seres humanos y los animales, adoptando un tono displicente y afirmando que pensar de otro modo es banal (peor que asnal; peor porque nos estamos comportando como burros).[29*] Esa actitud es de una exclusividad condescendiente. Algunas personas insisten con orgullo en «negarse a aceptar la teoría de la evolución», lo cual, para un biólogo, es como negarse a aceptar que la Tierra es redonda.[30] Hasta los creacionistas se toman la evolución más en serio. No tiene por qué ser así. Nada menos que Derrida sostenía que la deconstrucción era una forma de empirismo radical.[31] ¿Quieres antiesencialismo y antibiologismo? Pues lee a Darwin.

Si nos fijamos en sus peores y más triviales aspectos ideológicos, las humanidades están atadas de pies y manos por los *factoides* —pseudohechos sobre los que no se ha reflexionado bien—, en tanto que las ciencias están sometidas al influjo de «opiniones» inconscientes. Las humanidades y las ciencias tienen los pedazos rotos de un rompecabezas, pedazos que no siempre encajan. Como William Blake, desconfía de lo «oportuno y adecuado».[32] El pensamiento ecológico debe analizar tanto la actitud de la ciencia —su distante frialdad autoritaria— como los nihilistas argumentos infundadamente antropocéntricos de las humanidades, así como la negativa humanista a contemplar la imagen completa, a menudo justificada por limitadores argumentos en contra de la «totalización» (a ver si te pegas un tiro en el pie).[33] El pensamiento

ecológico versa sobre el afecto y la desavenencia, la infinitud y la proximidad, la tentadora «exterioridad» y la machacadora transigencia silenciosa.

El pensamiento ecológico es intrínsecamente abierto, luego en realidad no importa por dónde empezar. Hay buenas razones para confiar en los sesgos y particularidades que introduzco en esta materia. Estudiar arte es importante porque el arte en ocasiones da voz a lo que resulta inexpresable en otro lugar, ya sea temporalmente —un día encontraremos las palabras— o intrínsecamente: las palabras son imposibles. Puesto que el pensamiento ecológico es tan nuevo y tan abierto, y por ende tan diferente, deberíamos esperar que el arte nos enseñara parte del camino. El pensamiento ecológico esgrime buenas razones para estudiar cultura y filosofía. La ecología es una cuestión de experiencia humana. Los humanistas hacen preguntas que debería contestar la ciencia, preguntas a las que los científicos no han respondido todavía. Por su parte, la ciencia trata sobre la capacidad de admitir que nos hemos equivocado, lo que significa que, si queremos vivir en una sociedad basada en la ciencia, tendremos que vivir a la sombra de posibles injusticias. La actitud inquisitiva tiene que convertirse en un hábito. La filosofía y la teoría crítica de las humanidades pueden servir de ayuda. Algunas personas, incluidos aquellos pensadores de izquierdas que no deberían llamarse a engaño, creen que los científicos deberían seguir con su trabajo, o, aunque no lo piensen, consideran que el efecto real de sus creencias reside en que la ciencia sigue intacta.[34] Tenemos la responsabilidad de examinar, compartir, respaldar y criticar los experimentos científicos: con ese fin, este libro hará algunas aportaciones.

Por ejemplo, ¿las criaturas no humanas son capaces de apreciar la contemplación estética? ¿Disfrutan del arte? Unos fascinantes proyectos de investigación están empezando a

averiguar si los seres a los que llamamos animales son capaces de realizar esas acciones. Si lo fueran, entonces habría que investigar si esa contemplación es un estado cognitivo avanzado o simple, cuando no el más simple. ¿Es nuestra capacidad de disfrutar del arte una de esas cosas que nos hacen exclusivamente humanos (junto con las manos, las herramientas, la risa y la danza, todas las cuales se han descubierto en las criaturas no humanas)? ¿Compartimos esa capacidad con los seres no humanos? Esas preguntas llegan al fondo de nuestras suposiciones políticas y culturales en lo que respecta a los seres no humanos.

Este libro, aun estando muy influido por la teoría crítica, no hablará muy explícitamente de la teoría. ¿Por qué? No porque yo quiera simplificar el argumento, sino porque a las personas que no forman parte del club de especialistas familiarizados con el lenguaje teórico (y con lo engolado que puede llegar a ser), maldita la falta que les hace leer este libro. De otro modo, el pensamiento ecológico separaría la riqueza de la pobreza teórica. Los humanistas tienen ideas muy buenas y brillantes; ¡lástima que no se las dejen leer a otros! No debemos dejar el ambientalismo en manos de los antiintelectuales. Si te interesa, este libro se ocupa de la teoría en las notas. Tienes la posibilidad de leer mis ensayos, quizá empezando por «Queer Ecology», en *Publications of the Modern Language Association of America (PMLA)*, y también *Ecology without Nature*.[35] Tampoco voy a hacer una exposición detallada del ecologismo. Encontrarás algunos ejemplos, basados en el criterio de este libro, en esta nota.[36]

Los capítulos de este libro

La actual erudición ecológica de las humanidades se divide entre la ecocrítica, la crítica de la justicia medioambiental, los estudios científicos, la etnografía y las investigaciones antropológicas relativas a la percepción del medioambiente por

parte de las culturas no occidentales; y hay un corpus cada vez mayor de trabajos orientados a la filosofía y la teorética. En el campo de las humanidades es donde reflexionamos sobre la cultura, la política y la ciencia. Si significan siquiera algo en esta era cientificista, las humanidades tienen que recapacitar en serio. Mientras abordamos la actual crisis ecológica, deberíamos considerar este momento como una preciosa, aunque peligrosa, oportunidad de plantearnos algunos complejos pensamientos sobre qué es la ecología.

Las ciencias ecológicas tienen que configurar ecosistemas a distintas escalas para ver las cosas con claridad: no basta con seccionar un pequeño trozo de realidad y limitarse a examinar solo eso.[37] Esa actitud resulta muy sugerente para el pensamiento estético y político. En el capítulo 1, «Pensar a lo grande», argumento que, para despegar, el pensamiento ecológico debe escapar de algunos términos en los que ha quedado atrapado. Términos tales como *lo local*, *lo orgánico* y *lo particular* han sido beneficiosos para la política social ambientalista. Esas ideas ofrecen al menos un foco de resistencia a la globalización. Pero ¿qué ocurre con el calentamiento global? ¿Acaso no requiere una respuesta global? ¿Qué ocurre con el hecho de que estemos asistiendo a la «sexta extinción en masa»? El pensamiento ecológico corre el peligro de quedar atrapado en el lenguaje de la pequeñez y la restricción. Me valgo de Milton para iniciar el debate porque el poeta inglés nos presenta una de las perspectivas más amplias: la del espacio mismo. Ver la Tierra desde el espacio es el comienzo del pensamiento ecológico. Los primeros aeronautas, los pilotos de globos aerostáticos, enseguida percibieron la Tierra como un mundo extraño.[38] Verte a ti mismo desde otro punto de vista es el comienzo de la ética y de la política.

El capítulo 1 aporta dos ideas al pensamiento ecológico: la de «malla» y la de «extraño forastero». Cuando pensamos a lo grande suceden cosas curiosas. La gente suele criticar la ciencia por quitarle su encanto al mundo, volviéndolo completamente plano y muy lucrativo, parodiando a Hamlet. La ciencia no tiene por qué ser encantadora, pero yo diría que, cuanto más sabemos, más inciertas y ambiguas se vuelven las cosas, tanto a pequeña como a gran escala. El actual desastre ecológico, del que sabemos algo gracias a una sofisticada ciencia interdisciplinaria, ha hecho un enorme roto en el tejido de nuestro entendimiento. Esa desgracia no se debe a que el mundo haya cambiado por completo. Se debe también a las implicaciones filosóficas y experienciales de la crisis que engendró el pensamiento ecológico. El pensamiento ecológico imagina la interconectividad, a la que yo llamo «malla». ¿Quién o qué está interconectado con qué o quién? La malla de elementos interconectados es enorme, tal vez inconmensurable. Cada entidad de la malla tiene un aspecto extraño. Nada existe por sí mismo, luego nada es plenamente «sí mismo». Curiosamente, queda «menos» del universo simultáneo y, por la misma razón, cada vez lo vemos «mejor». Nuestro encuentro con otros seres es cada vez más significativo. Esos seres son extraños, incluso intrínsecamente extraños. Cuando hablamos de formas de vida, estamos hablando de «extraños forasteros».[39] El pensamiento ecológico se imagina una aglomeración de extraños forasteros.

¿En qué nos inspiramos para pensar tan a lo grande como requiere el pensamiento ecológico? En el capítulo 1 exploro algunas formas literarias, artísticas y culturales que quizá nos sirvan de ayuda. En la literatura «verde» hay, por ejemplo, una contracorriente que tiene menos que ver con los setos y los nidos de aves que con el planeta Tierra en su conjunto y con el desplazamiento y la desorientación que sentimos

cuando empezamos a pensar a lo grande. Milton es el precursor en este caso, pero Wordsworth también hace acto de presencia, junto con los partidarios del propio Wordsworth, asociados a las ecológicas katiuskas, los Volvo embarrados y los pintorescos rincones míticos de la vieja Inglaterra. Cuando pensamos en las culturas indígenas, tendemos a imponerles una ideología occidental basada en el localismo y en «lo pequeño es bello». En el caso de al menos una cultura —los nómadas tibetanos—, cometeríamos un gran error. Si quisiéramos enviar astronautas a Marte, no estaría mal entrenar a los tibetanos y a otros pueblos indígenas para el viaje. Solo tendrían que aprender a pulsar unos cuantos botones. Quienes creemos que piensan a pequeña escala tal vez sean los piensan más a lo grande.

El pensamiento ecológico se ocupa tanto de abrir la mente como de «conocer» algo en particular. Cuando llega al límite, se abre a todo de manera radical. El pensamiento ecológico está por tanto lleno de sombras y penumbras. El mundo ecológico no es el entrañable mundo del «Zip-a-Dee-Doo-Dah».[40] La estética sentimental de los animales bonitos constituye obviamente un obstáculo para el pensamiento ecológico. Pero la estética sublime de lo impresionante también es un impedimento. Necesitamos evocar el medioambiente de una manera completamente nueva. En ese sentido, el ecolenguaje utópico me repugna. Es demasiado afirmativo. Por eso el capítulo 2 se titula «Pensamientos oscuros». Quizá sea injusto que me asquee la idea de lo «verde brillante»: una variedad del pensamiento ambiental que tiene ahora cierta popularidad.[41] El adjetivo *brillante* implica optimismo, inteligencia y aceptación del luminoso mundo de los artículos de consumo. Sus inventores aseguran que el pensamiento ecológico es compatible con el posmoderno capitalismo consumista. A lo mejor en el fondo soy un «gótico» anticuado, pero,

cuando oigo la palabra *brillante*, busco las gafas de sol. El pensamiento ecológico es intrínsecamente oscuro, misterioso y abierto: como una plaza vacía al atardecer, una puerta entreabierta o un acorde disonante. Es al mismo tiempo realista, deprimente, íntimo, brioso e irónico. No es de extrañar que los antiguos pensaran que la *melancolía*, la palabra que usaban para referirse a la depresión, fuese el estado de ánimo de la Tierra. Según la teoría de los humores, la melancolía es negra, terrosa y fría.

La retórica ambientalista es a menudo demasiado afirmativa, extrovertida y masculina; prefiere el discurso a la escritura; y emula la inmediatez (fingiendo correspondencias individuales entre el lenguaje y la realidad). Es directa, desenfadada, discriminatoria, holística, cordial y «saludable». ¿Dónde quedan entonces estos conceptos: «negatividad», «introversión», «feminidad», «escritura», «intermediación», «ambigüedad», «oscuridad», «ironía», «fragmentación» y «enfermedad»? ¿Se trata simplemente de categorías no ecológicas? ¿Debemos obedecer la orden de encender, sintonizar, callar, salir a la calle y respirar Naturaleza? ¿Somos avestruces obligados a esconder la cabeza en la arena por miedo de avergonzar a la Naturaleza? No lo creo. El pensamiento ecológico, si es tan grande como intuyo, debe abarcar tanto la oscuridad como la luz, tanto la negatividad como la positividad.

La negatividad podría ser incluso más ecológica que la positividad. Una actitud realmente científica entraña no creer todo lo que piensas, lo cual significa que tu pensamiento sigue encontrando fenómenos distintos, cosas que no se pueden meter en una caja. Si el pensamiento ecológico es científico, será porque tolera muy bien la negatividad. El psicoanálisis asevera que la melancolía nos une de modo inextricable al cuerpo de la madre. ¿Estamos unidos también así a la propia Tierra? ¿Es la triste experiencia de la separación de la

Tierra un lugar en el que experimentamos la conciencia ecológica? ¿Es la soledad una señal de estrecha relación? El capítulo 2 responde que sí a esas preguntas.

Intento averiguar si cabe la posibilidad de establecer una nueva estética ecológica: la «ecología oscura». La ecología oscura devuelve la duda, la incertidumbre, la ironía y la consideración al pensamiento ecológico. La ecología oscura tiene la forma del cine negro. El narrador empieza investigando una situación supuestamente externa, desde un punto de vista supuestamente neutral, y descubre que está implicado en él. El punto de vista del narrador se contamina de deseo. No hay ninguna metaposición desde la que podamos hacer declaraciones ecológicas. Curiosamente, esa afirmación es aplicable a la optimista retórica afirmativa de la ideología medioambiental. Un arte ecológico más sincero permanecería en el umbrío mundo de la ironía y la indiferencia. Gracias a la ecología oscura, podemos explorar cualquier forma de arte como si fuese ecológica: no solo las que tratan sobre leones y montañas, no solo el periodismo y la sublimidad. El pensamiento ecológico incluye la negatividad y la ironía, la fealdad y el horror. La democracia está bien atendida por la ironía, pues esta insiste en que hay otras perspectivas que debemos tener presentes. La fealdad y el horror son importantes porque obligan a nuestra compasiva coexistencia a ir más allá de la lástima condescendiente.

Las cosas empeorarán antes de mejorar, si es que mejoran. Debemos crear estructuras para hacer frente a una catástrofe que, por la histeria con que se anuncia su llegada inminente, «ya se ha producido».

El capítulo 2 proporciona más sombra a la idea de los extraños forasteros, las formas de vida con las que estamos conectados. El extraño forastero está en el límite de nuestra imaginación. Además de versar sobre la melancolía, la ecolo-

gía oscura versa también sobre la incertidumbre. Aunque la ecología conociera todas las especies que viven en la Tierra, seguirían pareciéndonos extraños forasteros a causa de la lógica interna del conocimiento. Cuanto más sabes acerca de algo, tanto más extraño se vuelve. Cuanto más sabes sobre los orígenes de la primera guerra mundial, tanto más ambiguas resultan tus conclusiones. Te sientes incapaz de señalar un solo acontecimiento independiente. Visto desde la distancia, el Reino Unido parece un triángulo. Cuando lo observas a escala milimétrica, tiene un aspecto arrugado.[42] Cuanto más sabemos acerca de las formas de vida, tanto mejor conocemos nuestra relación con ellas y tanto más extrañas nos parecen. El extraño forastero no es solo un objeto al final de una larga lista de formas de vida conocidas (cerdos hormigueros, escarabajos, camaleones […] el extraño forastero). El extraño forastero vive dentro (y fuera) de todos y cada uno de los seres vivos. Durante el camino para llegar a esa idea, visitamos la filosofía de la conciencia, y en concreto las teorías de la inteligencia artificial. A los animales y a los robots (y a los ordenadores) se los tiene con frecuencia en muy baja estima.

Cuanto más sabes, tanto más te desconciertas, y tanto más abierto y ambiguo te parece todo. Fijémonos en el último párrafo de *El origen de las especies*:

> Es interesante contemplar un enmarañado ribazo cubierto por muchas plantas de varias clases, con aves que cantan en los matorrales, con diferentes insectos que revolotean y con gusanos que se arrastran entre la tierra húmeda, y reflexionar que estas formas, primorosamente construidas, tan diferentes entre sí, y que dependen mutuamente de modos tan complejos, han sido producidas por leyes que obran a nuestro alrededor. Estas leyes, tomadas en un sentido más amplio, son: la de crecimiento con reproducción; la de herencia, que casi está comprendida en la de reproducción; la de variación por la acción directa e indirecta de las condiciones de vida y por el uso y desuso; una razón del aumento, tan elevada, tan grande, que conduce a una lucha por la vida y, por consiguiente, a la selección natural, que determina la divergencia de caracteres y la extinción de las formas menos perfeccionadas.[43]

A lo largo de este libro vuelvo varias veces a Darwin porque fue este quien pensó en las complejas y resbaladizas cuestiones a que se enfrenta el pensamiento ecológico. El pensamiento moderno se desentiende voluntariamente de Darwin. ¿Qué se siente al comprender la evolución? ¿Estamos dispuestos a reconocer el mundo de mutaciones e incertidumbres que él descubrió?

La biología evolutiva debe tener en cuenta el arte. La teoría de la selección sexual sugiere que la vida manifiesta elementos de pura exhibición, como sabe cualquier mandril o cualquier ave exótica que se precie. No hay ámbitos más ambiguos que los del lenguaje y el arte. El camuflaje, el engaño y la mera apariencia son la especialidad de las formas de vida. El lenguaje aporta pruebas de la reduplicación y la mutación aleatoria que componen los procesos de la evolución. El extraño forastero se mueve por una zona cambiante en la que predominan las apariencias y las argucias estéticas. Un riguroso estudio del pensamiento ecológico nos insta a prescindir de aquellas unitarias ideas viriles de la Naturaleza y lo natural, que aún persisten. El pensamiento ecológico es intrínsecamente singular (combinar el pensamiento ecológico con las ideas acerca del sexo y la sexualidad produciría un espectacular zambombazo, lo cual es una buena razón para hacer la prueba). El capítulo 2 nos muestra que, hasta en los confines más lejanos del supuesto razonamiento antiecológico, encontramos rastros del pensamiento ecológico. Se trata de una buena noticia, pues significa que todo es en definitiva factible y que el pensamiento ecológico, aunque difícil de abordar en su conjunto, resulta fácil de comprender.

El pensamiento ecológico piensa a lo grande y une los puntos; llega todo lo lejos posible a través de la malla que constituyen las formas de vida. Se acerca cuanto puede al extraño forastero, generando cuidado y preocupación respecto a

los seres, por muy inseguros que estemos de su identidad, por mucho miedo que nos dé su existencia. ¿Cómo actuar? El capítulo 3, «Reflexión anticipatoria», argumenta que esto no es el final, sino las primeras conjeturas de una nueva era. El pensamiento ecológico debe trascender el lenguaje del apocalipsis. Resulta irónico que nos imaginemos el hundimiento de los hielos antárticos antes que el derrumbe bancario, y aunque no lo parezca, mientras se escribía este libro, el sistema bancario ya se estaba desmoronando. El pensamiento ecológico debe imaginarse el cambio económico; de lo contrario, sería otra pieza del tablero de la ideología capitalista. La aburrida y voraz realidad que hemos construido, con sus conocidos, furiosos y estáticos torbellinos, no es el estado final de la historia. La sociedad ecológica del futuro será mucho más agradable, acogedora e inteligente de lo que nos imaginamos.

La ecología equivale a menos Naturaleza y más conciencia. Hay algunos enigmáticos e inciertos modelos artísticos que nos enseñan el camino. Exploro cómo nos dirigen hacia una visión ecológica. Esos modelos incluyen ciertos experimentos con las formas artísticas, así como algunos tipos especiales de contenidos artísticos. El capítulo 3 explora ideas progresistas en lo tocante a la filosofía, la ciencia, la economía, la política y la religión. También examina uno de los problemas ecológicos a más largo plazo: cómo abordar la existencia de los *hiperobjetos:* productos tales como el poliestireno extrudido (XPS o *styrofoam*) y el plutonio, que existen a una escala temporal casi impensable. Al igual que el extraño forastero, esos materiales rompen nuestros esquemas, que son limitados, fijos y personalizados.

Nuestras categorías actuales no están grabadas en piedra. El capitalismo no es el lecho de Procusto, que se adaptaba a la estatura de cualquier huésped.* En el futuro, la gente verá

lo que ahora llamamos «arte y cultura posmodernos» como el surgimiento de una cultura medioambiental global. Como si se tratara de un virus, el pensamiento ecológico infecta otros sistemas mentales y los altera desde dentro, inutilizando gradualmente los que son incompatibles. La infección acaba de comenzar.

CAPÍTULO
1
Pensar a lo grande

> El patrimonio genético de la biosfera está disponible para todos los organismos.
>
> KWANG W. JEON y JAMES F. DANIELLI

«Lo pequeño es bello», «Régimen alimenticio para un pequeño planeta», «Lo local es mejor que lo global». Esos son los eslóganes de los movimientos ambientalistas desde finales de la década de 1960.[1] Propondré todo lo contrario a estos sentimientos. En mi opinión, el mejor pensamiento ambientalista consiste en pensar a lo grande: todo lo grande que podamos e incluso más, más de lo imaginable. Kant dijo que lo sublime podía ser aquella idea de grandeza que está más allá de la capacidad de medir o imaginar: la magnitud situada más allá de la idea de magnitud. En su profundidad y extensión, esa magnitud demuestra la libertad radical de la mente para trascender nuestra «realidad», esto es, el estado de cosas en un momento dado. Como el *software* de un sistema operativo, la informática no nos da que pensar, pero nos enciende la mente a la hora de analizar la democracia.[2] Y es también lo que necesitamos al pensar en la ecología.

> Testigo de ellos es ese universo nuevo, ese otro cielo colocado no lejos de la puerta del cielo fundado a nuestra vista sobre el puro cristalino, sobre el mar de vidrio, y ese cielo, de una extensión casi inmensa, está sembrado de innumerables estrellas, cada una de las cuales quizá sea un mundo destinado a ser habitado.
>
> JOHN MILTON, *El paraíso perdido*

> Y ¿qué sería si esa luz reflejada por la tierra a través de la vasta transparencia del aire fuera como la luz de un astro con respecto al globo terrestre de la Luna, y si la Tierra iluminara la Luna durante el día y como esta ilumina a aquella durante la noche? Habría entonces una reciprocidad de servicios, suponiendo que la Luna tuviera una tierra, campos y habitantes. Tú ves en ella manchas que parecen nubes; esas nubes; esas nubes pueden resolverse en lluvia, y la lluvia puede producir frutos en el suelo reblandecido por la Luna, para que sirvan de alimento a los que allí estén colocados. Tal vez descubras otros soles acompañados de sus lunas comunicando la luz masculina y fe-

> menina; porque esos dos grandes sexos fecundizan el universo, lleno quizá en cada uno de sus orbes de seres vivientes. Porque el que tan vasta extensión de la naturaleza esté privada de almas vivientes; o que esté desierta, desolada, hecha solamente para brillar, para pagar apenas a cada orbe una débil chispa de luz enviada a tanta distancia, a este orbe habitable que le devuelve otra vez su luz, todo esto será motivo de eterna controversia.[3]
>
> *Ibidem*

En *El paraíso perdido* de Milton hay un momento decisivo en la conversación del ángel Rafael con Adán. Rafael advierte a Adán de los peligros de la especulación. Las imaginaciones inútiles nos desvían de la justicia y de la templanza. Pero Rafael se sirve de un precepto negativo, como el equivalente moderno de «¡No pienses en un elefante rosa!». Demasiado tarde: nosotros, y Adán, ya hemos pensado en uno. ¿Qué es el elefante rosa? Es la imagen de otros edenes posibles en otros planetas, otras atmósferas, otros ecosistemas «sobre el mar de vidrio». Rafael apunta a las estrellas y a la Luna. Quién sabe, dice, a lo mejor hay edenes extraterrestres allá arriba, en los que está conversando otro Adán con otro Rafael. Rafael refuerza esa idea en el libro VIII, sugiriendo la posibilidad de mundos habitables más allá de la Tierra.

¡Qué momento tan extraordinario en la historia del pensamiento ecológico! En lugar de decir «Estás aquí; acostúmbrate», Rafael ofrece una imagen negativa del emplazamiento humano, dando a entender que el hombre no debería pensar que su planeta es el único importante. El lenguaje del ángel tiene sentido teológico. Si los seres humanos dejan de pensar que son demasiado importantes, Satán no querrá situarlos en el centro de un universo que, como la manzana, está ahí al alcance de todos. El jardín del Edén está rodeado por otros mundos. Las estrellas no son un simple espectáculo de luces (8153). Rafael no está revelando solo un vasto universo, sino

también un cosmos íntimo: las estrellas están habitadas.[4] Esa es un tremenda afrenta a la singularidad del «género humano», y Rafael la prohíbe al mismo tiempo que la permite.

Según la perspectiva de ese universo, los seres humanos no deben actuar con irracional conectividad espontánea. Antes bien, sugiere Rafael, deben reflexionar racionalmente sobre la descentralización del lugar que ocupan en el universo, así como sobre su incapacidad para explicar esa desorientación. El precepto de Rafael libera la razón y el goce especulativo (¿qué clase de fruta comen allá arriba?). El mandato hace posible la capacidad de forjar cosas en la fantasía al mismo tiempo que la limita, de modo que la promesa del conocimiento absoluto excede siempre sus condiciones. Y, sin embargo, ese mismo exceso (el pensamiento certero) es lo que permite el mandamiento.

No podemos verlo todo. No podemos verlo todo al mismo tiempo (ni siquiera con Google Earth). Cuando miramos *x*, no vemos *y*. Las ciencias cognitivas sugieren que la percepción está cuantificada; llega en pequeñas tandas, no como un flujo continuo.[5] Nuestra percepción está llena de agujeros. La nada de la percepción —no es posible sondear las profundidades del espacio— es la razón por la que Rafael prohíbe pensar en otros planetas. El infinito no está a la vista.[6]

Rafael no afirma que existan los extraterrestres: a eso se reduce todo. La mera posibilidad de entornos extraterrestres y seres sensibles (esa posibilidad —hipotética, pero imperceptible— es su esencia) genera la fantasía desde la que el propio lector, como Adán y Eva, alcanza la «imposible» perspectiva del espacio. Para situarse en ese punto de vista hay que hacer una consideración independiente de los ídolos. Esa perspectiva «imposible» es una piedra angular del pensamiento ecológico.

Rafael dice: «Tal vez haya cosas más allá de tu percepción, pero están más allá de tu percepción». Esa afirmación se quita la red de seguridad. Bajo la red hay un cielo lleno de estrellas, donde podría haber otras mentes. Ese condicional —*podría*— es importante. Milton juega con lo hipotético, porque tener una hipótesis equivale a tener una mente abierta: tal vez la suposición es errónea. El iconoclasta de Milton evita el delicado organicismo en el que se basa la interconectividad, pues el organicismo es la imagen estética de una adaptación «natural» entre la forma y el fondo, entre las partes y el todo. Mientras Adán y Eva vivan en el jardín del Edén, no estarán aislados del resto del universo. Los seres humanos no deben actuar porque se lo haya dicho una poderosa figura de autoridad, sino porque sienten la libertad del espacio. Es otra forma de imaginar qué significa la ecología, sin la comodidad del arca de Noé. Según esa interpretación, lo que nos rodea no nos importa porque nos lo ordenara Dios, ni por alguna ocurrencia autoritaria, sino por causa de la razón.

Milton llega tanto a la forma como al fondo del pensamiento ecológico. La versificación se abre de par en par,* libre de lo que él llamaba «la moderna esclavitud de la rima».[7] El aire mismo que describe Rafael es «transpicuo» (8141). El aire de la Tierra es pelúcido, transparente. La Tierra y las lejanas estrellas y planetas se iluminan entre sí (156-158). Esa reciprocidad dinámica de la luz es como una república, incluso como una democracia. Al echar un vistazo a las palabras de la página, el lector debe actuar por su cuenta. Nuestros ojos deben «regresar» a medida que avanzamos hacia el espacio derecho de la página, y luego viajar a la siguiente línea. Estamos en la posición de uno de los mundos remotos, volviendo la mirada hacia la Tierra. Nos han teletransportado. Nos vemos desde el punto de vista del espacio exterior. A Milton le encanta esa perspectiva. La usa en otros pasajes de

El paraíso perdido para que Satán parezca muy pequeñito; es como si lo viéramos desde el otro lado de un telescopio (3590). Satán representa el ego inflado que quiere que lo vean como si fuese muy grande. El título de este capítulo, «Pensar a lo grande», pretende que nos sintamos humildes, no orgullosos.

Al igual que Milton, vivimos en una era de astronomía. *Salida de la Tierra,* la fotografía que tomó la misión Apolo XI, es ahora un icono. A Milton le habría gustado. Probablemente no la habría considerado un icono, sino una actitud iconoclasta. Se habría divertido observando cómo desplaza nuestra sensación de centralidad, logrando que nos veamos a nosotros mismos desde fuera. Percy Shelley usó esa imagen en el poema «La reina Mab». El hada Mab lleva a una niña al espacio exterior para que vea la Tierra desde lejos y contemple la desdicha de la historia humana:

> El distante orbe de la Tierra parecía
> la luz más diminuta del cielo;
> alrededor de la carroza
> rodaban innumerables sistemas,
> e incontables esferas esparcían
> una gloria siempre cambiante.[8]

La distancia no es indiferencia, y la frialdad (acompañada de la razón) no es desafecto. El lenguaje medioambiental con frecuencia nos provoca enfado. El pensamiento ecológico aspira a algo más sosegado, al menos al principio. Al Gore y otros han usado la expresión «salida de la Tierra» para que nos preocupemos del planeta, como si fuera una frágil bola de cristal. *Universe* (1960), una magnífica película canadiense de animación, y la secuencia inicial del filme *Contact*, basado en la novela de Carl Sagan, se adentran en el universo, alejándose cada vez más de la Tierra.[9] Son zums desde ninguna

parte. Arquímedes dijo: «Dadme un punto de apoyo y moveré el mundo». El pensamiento ecológico dice: «Dadnos un punto de apoyo y cuidaremos de la Tierra».

Ya no vivimos dentro de un horizonte (¿fue así alguna vez?). Ya no vivimos en un lugar donde el sol sale y se pone, por mucho que algunos filósofos se empeñen en que experimentamos las cosas de ese modo. Ya no nos asombra la relevancia de los acontecimientos que se observan en los horizontes (¿alguna vez nos asombró?). Las extrañas configuraciones de estrellas o luces y nubes del cielo, como la escritura de un ser cósmico, han desaparecido (un viejo chiste: «Si el cielo está rojo por la noche es que la casa del pastor está ardiendo; si el cielo está rojo por la mañana, es que la casa del pastor sigue ardiendo»). El espacio no es nada que ocurra allende la ionosfera. Ahora mismo estamos en el espacio.

Apreciamos la fragilidad de nuestro mundo desde el punto de vista del espacio. Pensar a lo grande no nos impide cuidar del medioambiente.[10] Google Earth y Google Maps convierten esa visión en una cuestión de señalar con el puntero del ratón y hacer clic. Algunas personas objetan que esas tecnologías constituyen una vigilancia masiva. Y no les falta razón. Solo en una era como la de este «poder-saber» llegará la conciencia global a manos de los racionalistas occidentales. Google Earth nos permitió ver que las vacas se alinean de norte a sur a lo largo del planeta.[11] Ese conocimiento no estaba a disposición de aquellas personas supuestamente «encajonadas» en un «entorno vital». Fijémonos en que ahora somos conscientes de los peligros que nos acechan a escala tanto global como individual. Ahora sabemos con exactitud cuánto mercurio tenemos en el cuerpo. Sabemos que el plástico filtra las dioxinas. Cuanto más sabemos acerca de los riesgos, tanto más proliferan estos. El riesgo se democratiza, y la democracia se convierte en un gestor de riesgos. Ulrich

Beck lo denomina «sociedad del riesgo»: nuestra conciencia cada vez mayor del riesgo en todas sus dimensiones (en el espacio, dentro del cuerpo, a lo largo del tiempo) modifica nuestra percepción de la coexistencia.[12] No es posible «desaprender» el riesgo. La sensación de tremendo poder, así como la sádica y voyerista fantasía de ser capaces de verlo todo (en Google Earth, YouTube, etc.), van de la mano de una peligrosa sensación de vulnerabilidad.

Tibetanos en el espacio

¿Tenemos que salir al espacio exterior para cuidar la Tierra? ¿Necesitamos una tecnología avanzada? ¿Necesitamos Google Earth para imaginar la Tierra? ¿Son el poder y la ciencia occidentales la única forma de alcanzar la conciencia ecológica? Muchos ambientalistas se echarían las manos a la cabeza al oír estas hipótesis. En primer lugar, ¿no es la sociedad occidental y todo lo que representa (el temible dualismo cartesiano, la «tecnología» y sus derivados) precisamente aquello que debemos destruir y a lo que debemos renunciar? Y ¿acaso no tienen las llamadas sociedades prehistóricas y pretecnológicas la llave de nuestra salvación?

No. Pensemos en una sociedad que ha desarrollado el pensamiento ecológico fuera del alcance de la cultura occidental: el Tíbet. Las únicas ruedas que conocía el viejo Tíbet eran las plegarias rodantes. Pero los tibetanos tenían ideas acerca de la magnitud del espacio y el tiempo cuando en Occidente esas cuestiones habrían constituido una herejía.

Hay mucho que decir sobre el Tíbet moderno; quizá demasiado: una interminable sucesión de controles fronterizos; prisioneros construyendo carreteras con las manos, sin maquinaria; tibetanos a los que se trata como se trataba a los auténticos americanos durante la conquista inglesa; expropiaciones de su cultura, como si los siglos XIX y XXI transcurrieran simultáneamente. Evitaré estas cuestiones e iré directo al

grano. Es «Occidente» el que se obsesiona con el espacio, pensando que hay una cosa llamada «espacio», que es sólida, real e independiente y que ha sido socavada poco a poco por la modernidad, el capitalismo, la tecnología o como quieras llamarlo. La obsesión con el espacio es un impedimento para la visión realmente ecológica.

Antes de viajar al Tíbet, me preguntaba si los indígenas tenían una experiencia «auténtica» del espacio, una experiencia «no occidental». Al regresar a mi país estaba menos seguro que antes. Cuando acampas en el Tíbet, como acampé yo durante unas dos semanas, duermes bajo el cosmos, pero sin necesidad de volar. La altiplanicie tibetana está, por término medio, a cinco mil metros sobre el nivel del mar: se puede caminar sin demasiada dificultad hasta el segundo campamento base del Everest desde la ciudad de Tingri (una caminata de 34 kilómetros por una meseta). Fíjate en un avión: a una altitud cuatro veces mayor, no estás siquiera cerca de él.

La superficie de ese altiplano se parece a la de Marte. Por encima de mí, la Vía Láctea nunca me había parecido tan grande. Imagínate una alfombra realmente ancha. Ahora multiplícala por tres. Llénala de miles de puntos estrellados. Añade unas treinta estrellas a la Osa Mayor. Imagínate unas estrellas fugaces: al cabo de media hora habrás visto al menos diez. Algunas hacen ruido al arder en la atmósfera. Una estrella fugaz tenía el diámetro de una moneda de céntimo, y burbujeaba mientras recorría el cielo, como un helado bañado en Coca-Cola.

Los tibetanos viven muy cerca del espacio exterior, luego no es de extrañar que lo integren en su cultura. Cuando le preguntaron de dónde era, el primer rey bön (bön es la cultura indígena) señaló al cielo. No, no digo que los tibetanos procedan del espacio exterior. Las enseñanzas tántricas dicen que hay 6.400.000 tantras *dzogchen* (textos de un tipo de bu-

dismo tibetano). En la Tierra tenemos 17. Allá arriba, en el despejado cielo nocturno, tal vez en otros universos, están los 6.399.983 restantes. Allá arriba alguien está meditando.

Los tibetanos serían los mejores pilotos, sobre todo para misiones largas. Solo tendrían que aprender a manejar los aparatos. La cultura y la religión tibetanas tienen que ver con el cosmos. Imágenes de todo tipo nos incitan a pensar a lo grande. Una imagen de una mente iluminada es como el cosmos. El sistema budista dice que nuestro universo, junto con 1.000 millones de universos similares, flota dentro de un solo grano de polen en el interior de una antera de una flor de loto que crece en un platillo sujetado por un buda llamado Inmenso Océano Vairochana.[13] Los tibetanos llegarían al límite del sistema solar y declararían: «¡Ay, qué gran ocasión de aprender más sobre el vacío». El espacio exterior no socavaría sus «creencias».

¿Que suena a primitivismo? Los primitivistas sostienen que hubo un tiempo —llamémoslo edad de oro, llamémoslo Prehistoria— en que los seres humanos no cometían todas las maldades que cometen hoy, en que tenían mejores sistemas sociales, disfrutaban más, etc. Algunos primitivistas sostienen que sigue habiendo sociedades resistentes en algún lugar de la Tierra. Antes de ir al Tíbet, habría tildado de fantasioso a cualquiera que hablase así. Los tibetanos aprecian mucho el espacio interior. De modo que prosperarían en el espacio exterior. Los tibetanos no forman parte del pasado ni de un museo. Son del futuro.

Pensar a lo grande no está reñido con los pequeños detalles. Los movimientos apocalípticos comparten con la ecología profunda una fundamental falta de interés por el desarrollo de los acontecimientos. Puesto que el fin del mundo está cerca, o ya que a la larga nos vamos a extinguir todos, preocuparse por ello no tiene mucho sentido. Su visión del espa-

cio exterior no impide a los tibetanos concebir ideas sobre la compasión y la no violencia, así como tener un sorprendente sistema de justicia reparadora.[14]

En Occidente pensamos en la ecología como algo terrenal. No solo terrenal: queremos que la ecología concierna ante todo al emplazamiento. Y el emplazamiento ha de ser local: debemos sentirnos como en casa; tenemos que conocer el lugar y pensar en él desde la perspectiva del aquí y el ahora, no del allí y después. Para Heidegger, el pensamiento mismo era una presencia medioambiental, como indica la palabra *morada*. Cuando nos detenemos en algo, lo habitamos. Originalmente, para Heidegger, el pensamiento residía en la Tierra.[15] Resulta irónico que Heidegger pensase que pensaba como un campesino. Ningún tibetano orgulloso pensaría así. Lo más probable es que dijera, como la banda de rock Spiritualized: «Señoras y caballeros, estamos flotando en el espacio».[16] El meme localista obligará a los occidentales a comerse unos a otros en cuanto crucen el cinturón de asteroides.

El ambientalismo heideggeriano es una versión triste, fascista y atrofiada, obligada a crecer en una diminuta maceta de hierro dentro de una cabaña en la Selva Negra. Nosotros sabemos esmerarnos más. En vez de escondernos o salir corriendo, podemos derrotar a Heidegger jugando a su propio juego. ¿Prefieres el lenguaje religioso? Mira hacia la Vía Láctea. Imagínate miles de mundos habitables, llenos de seres sensibles que se hacen preguntas sobre la inmensidad del pensamiento ecológico. ¿Podríamos tener una ecología progresiva que fuese grande, no pequeña; espaciosa, no reducida; global, no local (cuando no universal); no personalizada, sino dislocada, situada en el espacio, en el espacio exterior? Nuestro eslogan debería ser: «Dislocación, dislocación, dislocación».

La malla: un hecho realmente maravilloso

Ya no podemos tener esa reconfortante conversación trivial sobre el tiempo con alguien en la calle, para romper el hielo o pasar el rato. La conversación se desvía hacia un silencio perturbadoramente significativo, o alguien menciona el calentamiento global. El tiempo meteorológico ya no existe como trasfondo neutral ante el que se desarrollan los acontecimientos. Cuando el tiempo que hace se convierte en clima —cuando se adentra en el campo de la ciencia y de la historia—, ya no es un escenario. No se puede visualizar el clima. Mapearlo requiere una velocidad de procesamiento que se mide en terabytes por segundo (un terabyte son mil gigabytes).[17]

El tiempo meteorológico se marchita porque cada vez somos más conscientes de la «malla». Casi todas las palabras que tuve en cuenta para describir la interdependencia estaban menoscabadas por las referencias a internet, como por ejemplo *network* («red»). O eso, o estaban menoscabadas por el vitalismo, la creencia en una sustancia viva. *Web* («red», «telaraña», «entramado») es quizá demasiado vitalista y quizá demasiado internáutica para mi gusto, por lo que sale perdiendo por ambas partes. *Malla* es corta, más corta sobre todo que «la interconectividad de todas las cosas vivas y no vivas».

«Malla» se refiere a los agujeros de una red y a los hilos que la forman. Sugiere tanto fortaleza como delicadeza. Se usa en biología, matemáticas, ingeniería, tejeduría e informática: medias y diseño gráfico, metales y tejidos. [En inglés], se relaciona con *máscara* y *masa,* lo que sugiere tanto la densidad como el engaño.[18] Por extensión, *malla* significa una situación compleja o una serie de hechos en los que una persona se ve envuelta, una concatenación de fuerzas o circunstancias restrictivas; una trampa.[19] En otras palabras, es perfecto.

El pensamiento ecológico se mueve porque la malla aparece en el ámbito social, psíquico y científico. Puesto que todo está interconectado, no hay ni primer ni segundo plano. Darwin intuyó la malla mientras sopesaba las implicaciones de la selección natural. El asombro de Darwin es perceptible:

> Es un hecho realmente maravilloso —cualidad que tendemos a dejar pasar inadvertida por estar familiarizados con ella— que todos los animales y todas las plantas, en todo tiempo y lugar, estén relacionados entre sí en grupos subordinados a otros grupos, del modo que observamos en todas partes; o sea, las variedades de una misma especie, muy estrechamente relacionadas entre sí; las especies del mismo género, menos relacionadas y de modo desigual, formando secciones o subgéneros; las especies de géneros distintos, mucho menos relacionadas; y los géneros, relacionados en grados diferentes, formando subfamilias, familias, órdenes, subclases y clases. Los diferentes grupos subordinados no pueden ser ordenados en una sola fila, sino que parecen arracimados alrededor de puntos, y estos alrededor de otros puntos, y así sucesivamente, en círculos casi infinitos.[20]

Todas las formas de vida nos resultan literalmente familiares, pues, desde el punto de vista genético, descendemos de ellas. Darwin se imagina un árbol con infinitas ramas. En cambio, la *malla* no sugiere un punto de partida, y esos racimos de «grupos subordinados» distan mucho de ser lineales («no se los puede ordenar en una sola fila»). Cada punto de la malla es tanto el centro como el borde de un sistema de puntos, de modo que no hay ningún centro ni borde absolutos. Aun así, la imagen del árbol es una excelente manera de terminar el capítulo dedicado a la selección natural: «el gran árbol de la vida, que con sus ramas muertas y rotas llena la corteza de la Tierra, cuya superficie cubre con sus hermosas ramificaciones».[21] Una *ramificación* es una rama y una implicación: un pensamiento ramificado. Darwin aglutina interconectividad ecológica y pensamiento.

El pensamiento ecológico consiste, en efecto, en las ramificaciones del «hecho realmente maravilloso» que es la malla. Todas las formas de vida son la malla, al igual que todas las formas muertas y de igual modo que sus hábitats, que tam-

bién están compuestos de seres vivos y no vivos. Ahora sabemos aún más acerca de cómo las formas de vida han configurado la Tierra (pensemos en el petróleo, en el oxígeno: el primer cataclismo climático). Conducimos por ahí usando trozos de dinosaurios aplastados. El hierro es en gran medida un subproducto del metabolismo bacteriano. Igual que el oxígeno. Las montañas pueden estar hechas de conchas y bacterias fosilizadas. La muerte y la malla también van juntas en otro sentido, porque la selección natural implica extinción.[22]

Ciertos seres, como las abejas y las flores, evolucionan juntos; todos los seres vivos evolucionan en función de su entorno.[23] Pero sería erróneo afirmar que las especies tienen el aspecto que tienen porque se «acomodan» a su segmento ecológico. Darwin descarta la suposición de que los buitres son calvos porque les gusta meter la cabeza en los despojos o que las vides tienen zarcillos porque les resultan útiles para asirse a los árboles. Sí, esas cabezas calvas son prácticas para hurgar en los despojos. Pero esa no es la causa de su evolución.[24] La malla debe de estar hecha de materiales realmente interesantes. No es «orgánica», en el sentido de que la forma se adapta a la función. William Wordsworth quería mostrar que el mundo orgánico se «adaptaba» a la mente, y viceversa.[25] La teoría de la evolución, la base del pensamiento ecológico, usa términos y expresiones como «el más apto» o «adaptación», pero eso no quiere decir que las cabezas calvas existan a causa de los montones de escombros. Darwin habría estado de acuerdo con William Blake, quien escribió en los márgenes de su ejemplar de Wordsworth: «No me hará creer en semejante adaptación y actitud […] y téngalo a bien su señoría».[26] La selección natural no trata sobre el decoro o sobre un «ajuste» orgánico. Las fochas no tienen patas palmeadas, pero se manejan bastante bien en el agua.[27] Fue Alfred Russel Wallace quien tímidamente convenció a Darwin de que in-

cluyera en *El origen de las especies* esa odiosa expresión de Herbert Spencer: «La supervivencia del más apto».[28] A Wallace le interesaba la aparente inutilidad de las formas de vida. Para el pensamiento ecológico, esa es la gracia redentora.

La malla se compone de conexiones infinitas y diferencias infinitesimales. Pocas personas argumentarían que un solo cambio evolutivo no es mínimo.[29] La escala es infinita en las dos direcciones: infinita en tamaño e infinita en matices. Y cada ser de la malla interacciona con otros. La malla no es estática.[30] Ninguna cosa merece el calificativo de irrelevante. Si no hay primer ni segundo plano, entonces, ¿dónde estamos? Nos orientamos por fondos sobre los que resaltamos. Hay una palabra para describir la ausencia de distinción entre primer plano y segundo plano: *locura*.

La crisis ecológica nos hace conscientes de la interdependencia de todas las cosas. Consecuencia de ello es la estremecedora sensación de que ya no existe ningún mundo. Hemos ganado Google Earth, pero hemos perdido el mundo. *Mundo* significa un lugar, un contexto en el que nuestras acciones cobran sentido. Pero en una situación en la que todo es potencialmente significativo estamos perdidos. Es la misma situación en que se encuentra el esquizofrénico, el cual es incapaz de distinguir entre información (primer plano) y ruido (segundo plano).[31] Por tanto, oye voces procedentes del radiador, pero lo que dicen los demás le parece un borboteo incoherente. Todo le parece peligrosamente significativo, pero no puede precisar su sentido.

Cuanto más conscientes somos de los peligros de la inestabilidad ecológica —las extinciones, el deshielo de los casquetes polares, la elevación del nivel del mar, las hambrunas—, tanta más falta nos hace un punto de referencia. Cuando pensamos a lo grande, descubrimos un agujero en nuestro universo psicológico. Ya no hay forma de medir nada, pues

no hay ningún sitio «fuera» de este universo desde donde hacer una medición imparcial. Curiosamente, pensar a lo grande no significa meterlo todo en una gran caja. Pensar a lo grande significa que la caja se nos derrite en las manos.

Estamos perdiendo hasta el suelo que pisamos. En lenguaje filosófico, no solo estamos perdiendo niveles *ontológicos* de significación. Estamos perdiendo lo *óntico*, el verdadero nivel físico en el que durante tanto tiempo confiamos. Imagínate que todo el aire que respiramos se vuelve irrespirable. Ya no habrá más poesía medioambiental, porque todos estaremos muertos. Cierto lenguaje ecológico parece alegrarse de esas cosas, incluso con sadismo, imaginando cómo sería el mundo sin nosotros. Algunos escritos sobre ecología profunda prevén el día en que los seres humanos serán eliminados como un virus tóxico o un parásito. Otros textos se imaginan «el pasado mañana».[32] Es difícil estar aquí en este momento. Imaginarnos muertos proporciona cierto consuelo. A mí me parece más que inquietante. La conciencia de que existe la malla no saca lo mejor de las personas. Se produce un terrible regocijo al tomar conciencia de lo que para H. P. Lovecraft constituye el hecho de que «nadie es ya un ser determinado que se distingue de otros seres».[33] Es importante no sentir pánico y, curiosamente, reaccionar de forma exagerada ante las lágrimas de verdad. Si siempre ha estado ahí, entonces no es tan malo. ¿A que no?

La cosa empeora porque estamos perdiendo el suelo que pisamos justo mientras nos percatamos de cuánto dependemos de ese mismo suelo. Nos encontramos sujetos al vacío. La esquizofrenia es una protección, un intento desesperado de recuperar la sensación de solidez y consistencia. Es muy probable que parte de la retórica ambientalista sea engañosa en ese sentido. Al reafirmar una armonía perdida con un entorno vital perdido, esa retórica intenta barrer debajo de la al-

fombra. La propia alfombra delata el polvo. Pensar a lo grande supone enfrentarse a la absurda y desorientadora innovación del pensamiento ecológico.[34] La interconectividad no es agradable ni acogedora. Hay familiaridad, como veremos, pero no hay una previsible y cálida imprecisión.

¿Rellenamos el agujero del mundo con holismo y Heidegger? ¿O nos dirigimos al agujero? A lo mejor es un agujero benigno: a través de él tal vez vislumbremos el universo. Muchos escritores ambientalistas nos dicen que nos «conectemos».[35] Es más bien una cuestión de reagrupamiento: restablecer alguna fantasía activa que nos servirá de momento para conservar la cordura. Pero eso es del todo imposible, debido a la naturaleza total de la catástrofe y al hecho de que no hay ningún argumento preconcebido («seguimos estando aquí», y esas cosas). Es como despertarse: nos resulta imposible volver a conciliar el sueño y soñar con los angelitos. El desastre ecológico es como estar en un cine cuando de repente la película se derrite. Entonces la pantalla se derrite. Entonces la propia sala se derrite. O te das cuenta de que tu butaca está llena de gusanos. No puedes simplemente cambiar la película. Las fantasías son cuestionables.

Negar el problema, como la Administración Bush de 2001-2008, incrementa el peligro. Y hay formas más sutiles de negación. Desear que desaparezca el problema «poniendo algo de tu parte» es también evitar el vacío. Durante la segunda guerra mundial, los británicos acumulaban latas para fabricar con ellas aviones y armas. Tanto si el Gobierno las usaba como si no, la actividad compulsiva y repetitiva ahuyentaba el pánico. Útiles como son, el reciclaje y otras acciones locales e individuales también podrían servir para evitar el alcance de la crisis, y la magnitud y profundidad de la interconectividad. Esas reacciones se adecuan a la vida capitalista contemporánea. Ser ordenado y eficiente es una buena

idea, pero no es el sentido de la vida. Como les dijo Barack Obama a los miembros de su campaña en 2008: «El problema del calentamiento global no se resolverá porque yo haya cambiado las p**as bombillas de mi casa. Es una cuestión colectiva».[36]

Nos queda al menos la satisfacción de que alguien por fin se haga cargo de su propia mierda, literal y figuradamente. El psicoanálisis mantiene que deshacerse de la mierda es el problema humano por excelencia. Discrepo.[37] Sin embargo, lo interesante de la cultura del reciclaje es que la misteriosa curvatura del espacio-tiempo social, la curvatura del codo del tubo situado bajo la taza del váter, desaparece. Sabemos adónde van a parar nuestros excrementos. Hay incluso algunas páginas nuevas sobre esa cuestión en un popular libro infantil de Richard Scarry: *Busy, Busy Town*.[38] La falta de lugares invisibles en nuestro espacio social nos impide separar lo público de lo privado, lo local de lo global.[39] Eso ya sucedía en el Tíbet, donde en los osarios situados fuera de la aldea el carnicero celeste troceaba tu cadáver para que se lo comieran los buitres: lo último en funerales ecológicos.

Nuestra situación es asombrosamente contradictoria. Por un lado, ese mismo conocimiento significa que perdemos contacto con la realidad que creíamos conocer. Tenemos más detalles y más vacuidad. El alcance de nuestro problema se vuelve cada vez más evidente y cada vez más transparente y escandaloso. Sería directamente imposible trazar un mapa nuevo con nuevas coordenadas. El pensamiento ecológico no tiene centro ni límites. Aunque fuese posible encontrar un centro, ¿sería conveniente? Si todas las anteriores formas de orientación, desde la honda hasta la bomba nuclear, desde el tribalismo hasta el totalitarismo, no han hecho más que complicar el problema, ¿no deberíamos recelar de orientarnos demasiado pronto, aunque pudiéramos?[40]

Cuanto más intensa es la conciencia ambientalista, tanto más desconcertante se vuelve, en un positivo ciclo de retroalimentación. Tal vez estemos experimentando ahora lo que escribió Thoreau con respecto al ascenso al monte Katahdin:

> ¡Qué significa entrar en un museo y ver miles de objetos particulares, comparado con contemplar la superficie de un astro, la materia pura en su origen! Me quedo observando con asombro mi propio cuerpo: esta materia que me contiene y se ha vuelto tan ajena a mí. No temo a los espíritus, de cuyos fantasmas formo parte —eso podría pasarle a mi cuerpo—, pero temo a los cuerpos, me hace temblar el encontrarme con ellos. ¿Quién es este titán que me posee? ¡Menudo misterio! ¡Piénsese en nuestra existencia en la naturaleza —ser diariamente testigo de la materia, entrar en contacto con ella—, las rocas, los árboles, el viento en nuestras mejillas! ¡La «sólida» tierra! ¡El mundo «real»! ¡El «sentido común»! «¡Contacto! ¡Contacto! ¿Quiénes somos? ¿Dónde estamos?»[41]

En el caso de Thoreau, el sentido de la realidad estalla cuando el sentido de la tierra se desvanece. La «materia pura de su casa» es también la «superficie» de «alguna estrella», que enseguida está justo «ahí», en algún sitio, en cualquier parte. Hoy en día no es tan fácil apreciar la fiebre romántica. Suponemos que Thoreau era un alma valiente o que estaba silbando en la oscuridad. Su lenguaje flota entre esas dos posibilidades. Ahora estamos un poco más seguros de una cosa. Sí, todo está interconectado. ¡Menudo asco!

Menos es más: pensemos en la malla

Si todo está interconectado, entonces hay menos de todo. Nada es completo en sí mismo. Pensemos en la simbiosis. Un árbol contiene hongos y líquenes. Los líquenes son dos formas de vida en interacción: un hongo y una bacteria o un hongo y un alga. Las semillas y el polen tienen a los pájaros y a las abejas para que los transporten. Las células animales y fúngicas contienen mitocondrias, células energéticas (orgánulos) que evolucionan a partir de las bacterias que se protegen de un mundo —para ellas— letalmente oxigenado. Las plantas son verdes (el color de la Naturaleza) porque contienen cloroplastos, derivados de las cianobacterias. Las mito-

condrias y los cloroplastos tienen su propio ADN y llevan a cabo su propia reproducción asexual. Nuestro estómago contiene bacterias benignas y amebas inocuas. Las termitas se sirven de las bacterias y las amebas de su estómago para descomponer la celulosa; las termitas viven de los productos residuales. Esas *Mixotricha* forman «ciudades» habitadas por diminutas espiroquetas semejantes a cilios (orgánulos filiformes) y bacterias redondas sobre la superficie en la que viven las espiroquetas. Las esponjas son comunidades de protozoos; las amebas pueden formar «babosas» colectivas de un milímetro de longitud. Los primeros metazoos eran una colonia de protozoos flagelados (diminutas criaturas con minúsculas colas). Casi todos los pelos radiculares de las plantas son pequeñísimos hongos: las micorrizas. A escala viral, hay todo tipo de seres replicadores: plásmidos, episomas, secuencias de inserción, plasmones, viriones, transposones, replicones, virus.[42] Y, por último, como dice Richard Dawkins, «todos somos colonias simbióticas de genes».[43] Hasta el ADN es susceptible de simbiosis, coevolución, parasitismo, conflictividad y colaboración.[44] Estamos formados por órganos sin cuerpo, como la sonrisa del gato de Cheshire.[45]

La simbiosis no es ni la mitad de la cuestión. La hipótesis de Dawkins respecto al «fenotipo extendido» viene a decir que el ADN actúa a distancia sobre organismos situados fuera de sus vehículos naturales (como tú y como yo). El «genotipo» del ADN se manifiesta en los diversos fenotipos de la vida. Tú eres un fenotipo; pero también, en cierto modo, lo es tu casa. Una tela de araña es un fenotipo. ¿El fenotipo de un castor termina en el extremo de sus bigotes o en el extremo del dique en el que vive? La saliva de algunos herbívoros rumiantes afecta considerablemente a las plantas.[46] El tamaño de la concha del caracol bien podría ser una función genética de los trematodos, pues la concha es un fenotipo que los

caracoles comparten con sus parásitos trematodos, igual que una pareja de castores comparte un dique. Los genes de los trematodos influyen incluso en los caracoles que carecen de parásitos, dando la impresión de que dirigen su comportamiento. Los plásmidos tumorinductores (Ti) manipulan a sus huéspedes bacterianos para que los árboles produzcan las agallas en las que viven los insectos. Sin embargo, el tejido vegetal que da origen a la agalla parece haberse producido en beneficio del insecto. Los camarones son manipulados por los trematodos, que a su vez manipulan a los patos que se alimentan de camarones. Cuando estornudas, ¿es porque un virus te manipuló para propagar su ADN? Al fin y al cabo, los animales rabiosos (incluso los mansos) sienten la necesidad de morder. Algunos parásitos y simbiontes están tan estrechamente unidos que no se sabe dónde empieza uno y dónde termina su hábitat, hasta llegar al ADN. No hay forma de saber qué partículas de nuestro ADN son realmente «nuestras» y cuáles son inserciones plasmídicas.[47] El genoma humano contiene secuencias de retrovirus endógenos, uno de los cuales, el ERV-3, comunica cualidades inmunosupresoras a la placenta, permitiendo así que los embriones coexistan con el cuerpo de la madre. Por tanto, el hecho de que estés aquí ahora leyendo este libro se debe en parte a un virus presente en el ADN de tu madre, virus que tal vez evitó un aborto espontáneo.[48]

Hay menos sustancia: «En ocasiones los organismos y los genomas […] se consideran como compartimentos de la biosfera por los que circulan los genes en general».[49] El pensamiento ecológico no versa sobre un superorganismo. El holismo mantiene que el todo es más grande que la suma de sus partes. La Naturaleza tiende a ser holística. A diferencia de la Naturaleza, lo que piensa el pensamiento ecológico no es más que la suma de sus partes. Los impuestos son menores

para las personas casadas porque, en cierto sentido, son «menos» que dos individuos. Si queremos ecología, tendremos que cambiar la Naturaleza por algo que parezca más escaso. La malla está hecha de cosas insustanciales, y su estructura es muy extraña. Cuanto más la examinamos, más vacía parece. Gea está desfasada. La «armonía» está desfasada, pero la colaboración está de moda.[50]

Menos es más. El pensamiento darwiniano intenta imaginar la forma más «barata» de evolución para los organismos (el camino más fácil). Fijémonos en los testículos de ciertos primates como los seres humanos: si no meten un palo en la rueda evolutiva, los órganos sobreviven como están.[51] El pensamiento ecológico no sabe explicar qué es la *naturaleza,* lo que no quiere decir que esta sea un incomprensible ente místico. Puesto que la evolución no es lineal, la malla no es mayor que la suma de sus partes. No tiene sentido apelar a «un mundo más que humano», como dicen algunos escritores.[52] Si todo es «menos», si las cosas «no existen en realidad», ¿no resultará difícil ocuparse de ellas? El pensamiento ecológico responde de las siguientes maneras: 1) ¿cuándo existieron las cosas «más» que ahora? Ahora nos importan, ¿no es cierto? Entonces, ¿cuál es el problema? 2) Puesto que todo depende de todo lo demás, tenemos un poderoso argumento para preocuparnos por las cosas. 3) ¿Qué significa *existir*? Si significa «existir de manera independiente», entonces, ¿por qué cosa ninguna iba a necesitar nuestra atención? Si las cosas estuvieran bien de por sí, ¿por qué nos iban a importar?

Por un lado, el mundo se expande a medida que aumenta nuestro conocimiento. Pero, por otro lado, se encoge: las cosas son «menos» que lo que pensábamos. Descubrimos que nuestra sutil forma de entender cómo se conectan los elementos entre sí ocasiona una pérdida del sentido de la reali-

dad. Aparece un vacío en nuestro espacio psicológico y social. A escala microscópica y macroscópica, las cosas son menos completas, están menos integradas y son menos independientes de lo que creíamos.

Las entrañas de los organismos están llenas de extraterrestres. Como ha demostrado Lynn Margulis, nuestras células contienen las bacterias originales, las bacterias anaeróbicas arcaicas, los procariotas, ocultos en el tejido orgánico desde el desastre ecológico que causaron, el desastre llamado oxígeno. Esta es la teoría de la endosimbiosis: la simbiosis tiene lugar tanto dentro de los organismos como entre ellos. El intercambio y la interdependencia se producen en todos los planos. Las superficies de los seres vivos son envoltorios y filtros, densas zonas en las que se producen complejas transferencias y reacciones químicas. La bioquímica está empezando a descubrir los precisos mecanismos de la fotosíntesis y la transferencia de nutrientes desde la placenta hasta el embrión. Las interfases intervinientes albergan innumerables parásitos y simbiontes. A escala microscópica, resulta imposible saber si el revoltijo de entidades replicadoras está formado por rebeldes o por parásitos: ya no hay distinción entre «dentro» y «fuera».[53] Cuanto más sabemos, menos independientes nos volvemos como seres humanos. La química y la física descubren cuán moldeables y fungibles son las cosas, hasta los objetos de tamaño nanométrico.[54] Soñamos con la manipulación absoluta. Podríamos convertir un leño en un trozo de carne. Ahora la nanotecnología militar sirve para que los mochileros se mantengan secos: algunos átomos de sus pantalones apuntan en direcciones específicas para que los líquidos no se filtren.

Esos sueños de abundancia y regulación son suavizados por el propio conocimiento, según el cual nada tiene una identidad intrínseca. El arte transgénico tiene en cuenta ese

hecho. El conejo fluorescente de Eduardo Kac, creado con los genes de una medusa, es el ejemplo perfecto.[55] ¿El horror de ese arte reside simplemente en el efectismo de la estereotipada interpretación de Frankenstein, esto es, que la ciencia ha rebasado los límites de la dignidad humana? ¿O es la revelación de que, si se le puede hacer eso a un conejo, es que, para empezar, ese conejo no era gran cosa? Si realmente se pudieran introducir genes de pato en genes de conejo y genes de conejo en genes de pato, eso daría un nuevo giro a la ilusión óptica de Joseph Jastrow (el pato-conejo). Podrías ver un pato y un conejo al mismo tiempo, porque en realidad nunca habías visto ni un pato ni un conejo. En número no hay menos patos ni menos conejos, pero en esencia sí. Nos enfrentamos al hecho extraordinario de que los detalles aumentan y la plenitud desaparece. El pensamiento ecológico logra que nuestro mundo sea más vasto y más insustancial al mismo tiempo.

Deberías tener más cuidado con los conceptos de «escasez» y «pobreza». El ambientalismo los encuentra por lo general bastante atractivos. El argumento de «más es menos» dice que la política social ecológica siempre está hablando de límites. Se oye con frecuencia, sobre todo cuando surge el miedo a la superpoblación de la Tierra, que es uno de los principios fundamentales de la ecología profunda. Es una idea muy sugerente, que lo es aún más con un poquito de Darwin y una pizca de Thomas Malthus.[56] Cuando viví en Colorado, los coches llevaban en los parachoques unas pegatinas con el lema «Malthus tenía razón», lo cual me resultaba inquietante. Allí estábamos, en medio de la nada —desde mi cerrada perspectiva urbana europea—, molestos básicamente porque los inmigrantes nos estropeaban las vistas. El conservadurismo y el neoliberalismo han utilizado a Darwin para justificar los recortes sociales, de igual modo que el propio Malthus es-

cribió en su día el ensayo sobre la población para justificar que el Gobierno británico derogase las leyes de protección social. El modelo de esa justificación es la idea de unos recursos limitados y escasos. Pero la historia de Darwin es también una historia de proliferación, aleatoriedad, contingencia e inútil exhibicionismo. La jungla no es la jungla de asfalto. La teoría de la evolución trasciende los intentos de convertirla en una defensa teológica del statu quo.[57]

Más allá del inquietante racismo del «debate poblacional», lo que me molesta es que el lenguaje de los límites elimina del panorama ecológico cuestiones tales como el placer y la diversión. La crítica marxista del capitalismo no era tanto porque este estuviera repleto de placeres malignos —el típico argumento ambientalista, como confirmará una ojeada a una revista casi progresista como es *Adbusters*—, sino porque no es siquiera medianamente placentero. No me refiero al «derecho» de las grandes empresas petroleras a «disfrutar» de sus inmensos beneficios a expensas «de la tierra y del trabajador».[58] Me refiero a que el lenguaje de las restricciones convierte la ecología en un puritanismo personal e interpersonal. Si el pensamiento ecológico pretende pensar a lo grande tanto como «lo pequeño es bello» (o más), entonces debe explorar y fomentar los placeres existentes. Si la interconectividad supone una familiaridad radical con otros seres, entonces deberíamos empezar a pensar en el placer como una coordenada del pensamiento ecológico. Debemos tomar un nuevo camino para llegar a la inmensa malla de la interconexión. ¿Quién vive allá?

Extraños forasteros: la política y la poética de la coexistencia

Cuando pensamos en el pensamiento ecológico, suceden dos cosas. Nuestra perspectiva llega a ser muy amplia. El pensamiento ecológico incluye cada vez más aspectos del universo. Al mismo tiempo, nuestra visión se vuelve muy

profunda. Si todo está interconectado con todo, ¿qué son exactamente las cosas interconectadas? En cierto sentido, si ya sabemos qué son, si ya tenemos una caja en que meterlas, no son seres realmente distintos. Si el pensamiento ecológico es profundo además de inmenso, no podemos predecir quién o qué —¿cuál es la diferencia entre «quién» y «qué»?— llega a las intersecciones de la gigantesca malla. Los seres individuales se vuelven más singulares, incluso cuando son más susceptibles de análisis y medición.

Pensar de verdad en la malla significa abandonar la idea de que tiene un centro. No existe eso de estar «en el medio». En cualquier caso, ¿qué es el «medio»? ¿Lo más importante? ¿Cómo se es más importante que otro ser? Esas preguntas plantean problemas a la ética medioambiental, que corre el peligro de simplificar las cosas para obligar a las personas a actuar. Las películas sobre especies en peligro suelen centrarse en una sola especie a la vez. Desde el punto de vista de un pingüino, las focas son monstruos peligrosos.[59] Pero desde el punto de vista de una foca, el monstruo es una orca o un ser humano con un garrote. La estética de la «lindeza» (una tosca versión de la belleza kantiana —es pequeña, está bien formada, y no causa molestias—) solo sería aplicable a una especie en particular. Un perro parece muy lindo hasta que le muerde el cuello a una perdiz. Cuando pensamos en la malla, debemos olvidar esa secuenciación de «uno a la vez». Así pues, tener conciencia de la malla supone en ocasiones suprimir la lindeza de los seres. Las canciones sobre la malla, como *We Are All Earthlings* [*Terrícolas somos*], de Barrio Sésamo, quizá estén equivocadas: hablan de multitudes de criaturas encantadoras, y el encanto no se presenta en masa[60] (en el capítulo 2, analizo algunas excepciones al problema de la lindeza).

Si seguimos pensando que la malla no tiene ni centro ni límites, descubrimos que los seres carecen de un «interior» o un «exterior» bien definidos. Todo se adapta a todo lo demás.[61] Esa condición incluye los órganos y las células que los componen. La malla se extiende por dentro de los seres y entre ellos. Un órgano que haya desempeñado una función en una forma de vida podría desempeñar ahora una función distinta en otra (o ninguna). Luego está la simbiosis. Margulis asegura que la simbiosis es la fuerza motriz de la evolución.[62] Esa afirmación afecta también a la retórica de la lindeza. ¿Qué tiene de lindo o adorable la simbiosis? Pero, aún peor, ¿qué decir, por ejemplo, de la endosimbiosis: el hecho de que nuestras células contengan bacterias anaerobias? Parece una monstruosidad. La lindeza requiere un mínimo de integración.

Aunque los seres no tengan un «interior» o un «exterior» definidos y absolutos, tampoco podemos avanzar sin esos conceptos. La malla es muy paradójica. La endosimbiosis suprime la distinción «dentro»-«fuera». Una forma de vida debe tener un límite para filtrar los nutrientes y las toxinas. Pero esos límites no están perfectamente definidos. Una ostra produce una perla segregando fluidos en torno a la arena que ha absorbido accidentalmente. Los cirujanos trasplantan órganos. Lo mismo ocurre a escalas más grandes. No tienes más que pensar en un arrecife de coral para darte cuenta de hasta qué punto la vida afecta a la Tierra; de hecho, no tienes más que respirar, pues el oxígeno es un subproducto de los primeros seres arcaicos (desde hace 2.500 millones de años hasta un límite indefinido tras el origen de la Tierra, hace unos 4.500 millones de años). En las montañas abunda el silencio sepulcral de formas de vida muertas.

El pensamiento ecológico suprime las distancias. Pensar en la interdependencia implica la eliminación de la barrera que separa el «por aquí» del «por allí», y, lo que es más importante, la ilusión metafísica de sólidas fronteras entre «dentro» y «fuera».[63] Pensar en la interdependencia supone pensar en la diferencia, lo que significa enfrentarse al hecho de que están relacionadas entre sí negativa y diferencialmente, en un sistema abierto, sin centro ni periferia. En una lengua, una palabra significa lo que significa por su diferencia con respecto a otras palabras. La palabra no contiene nada intrínseco para que signifique lo que significa. Lo mismo vale para su sonido.[64] La malla también está compuesta de diferencias negativas, lo que quiere decir que no contiene cosas positivas y realmente existentes (concretas e independientes). Esa idea debería ser alucinante, así que no te preocupes si te cuesta trabajo imaginarla. Figúrate la red de Indra, que las escrituras budistas utilizan para describir la interdependencia: «En cada intersección de esta red infinita hay una joya de gran brillo que refleja en cada una de sus infinitas facetas todas las facetas de todas las joyas de la red. Puesto que la red misma, el número de joyas y las facetas de cada joya son infinitos, el número de reflejos es también infinito».[65]

Lo que estamos examinando aquí es esa cosa que da tanto miedo: la totalidad. Pensadores recientes han tenido miedo a la totalidad.[66] Temen que *totalidad* sea sinónimo de *totalitarismo*. A veces, la totalidad resulta compleja y alarmante. Pero la actual crisis global requiere que nos despertemos y olamos todo el café. Es completamente imposible equiparar esa interconectividad total, la red de Indra, con algo que está más allá de nosotros y también es mucho más grande que nosotros. La interconectividad total no es holística. Sin duda, no estamos hablando de totalitarismo, como tampoco estamos hablando de cosas grandes en oposición a cosas pequeñas. La

red de Indra implica que las cosas grandes y pequeñas, próximas y remotas, están todas «cerca». *Totalidad* no significa algo cerrado, singular e independiente, y tampoco es algo fijo y predeterminado; no tiene objetivo.

La finitud muy grande es más difícil de manejar que la infinitud abstracta e ideal.[67] Como señalé en la introducción, es más difícil imaginar 4.500 millones de años que la eternidad abstracta. Es más difícil imaginar la evolución que imaginar la infinitud abstracta. La realidad nos presenta finitudes inquietantemente grandes. La «cantidad» es humillante.[68] El otro aparece en este mundo, no más allá de él.[69] Debemos afrontarlo. Tal vez la palabra *intotalidad* lo expresaría mejor, pero no hace falta tomar atajos para decir lo mismo. Piensa a lo grande, y todavía más a lo grande: más allá de la contención, más allá del espectáculo panorámico que lo disuelve todo en su interior.[70]

La malla es enorme e íntima. No hay aquí ni allá, de modo que todo llega a nuestra conciencia. Cuanto más analizamos las cosas, más ambiguas se tornan. No sabemos quiénes están en los vértices de la malla hasta que los conocemos. Incluso cuando los conocemos, es probable que cambien ante nuestros ojos, y nuestra opinión de ellos también es mutable. Esos seres son el «extraño forastero». En este libro no verás referencias a animales, salvo en citas. No verás absolutamente ninguna referencia a «lo animal» o, peor incluso, a «la cuestión animal», como dicen algunos filósofos contemporáneos (¿han olvidado las repercusiones de «la cuestión judía»?). ¿Será esa «cuestión» un producto de la era capitalista, en la que, como indica Marx, el dinero se extrae de otros artículos y pasa a representar la *articulidad* como tal, como si existiera «el Animal», la encarnación singular de todo el reino animal?[71] ¿Tratar a las personas como «animales» podría ser una consecuencia de esa abstracción enajenadora?

Decir que «los seres humanos son animales» te puede crear problemas. Igual que decir que «los seres humanos no son animales», pero por distintas razones. La palabra *animal* nos muestra que los seres humanos se vuelven intolerantes con lo extraño y con el extraño. Según las ideologías predominantes, debemos llegar a ser, o parecer, «animales» (biocentrismo), o ellos deberían llegar a ser como nosotros, o al menos parecerse (antropocentrismo). Ninguna de las dos opciones resulta satisfactoria. No hay forma de preservar la extrañeza de las cosas. Equiparar a los seres humanos con los «animales» parece estar bien. Pero «animales» es con frecuencia una forma conveniente de referirse a las herramientas o los objetos de razón instrumental: la comparación no parece tan inteligente cuando se expresa de ese modo. Los seres humanos son como «animales», pero los «animales» no son «animales», como empezamos a ver.

Deberíamos en cambio explorar las paradojas y fisuras de la identidad *dentro* del «ser humano» y el «animal». En vez del concepto «animal», yo utilizo «extraño forastero». Este forastero no es solo extraño. Él o ella o ello —¿lo sabemos? ¿cómo?— es extrañamente extraño. Su propia extrañeza es extraña.[72] Nunca podremos conocerlos del todo. Si pudiéramos, lo único que tendríamos sería una caja para meterlos, y estaríamos mirando la caja, no a los extraños forasteros, que son intrínsecamente extraños. ¿Estamos seguros de que sienten algo? ¿Sabemos si están vivos? Su extrañeza forma parte de su esencia.[73] Al fin y al cabo, nosotros podríamos ser ellos. Y ¿qué hay más extraño que lo familiar? Como sabe cualquiera que tenga pareja desde hace mucho tiempo, la persona más extraña es aquella junto a la que te despiertas todas las mañanas. Lejos de eliminar poco a poco la extrañeza, la intimidad la refuerza. Cuanto más los conocemos, más extraños se vuelven. La intimidad misma es extraña. Como se lee en

algunos espejos laterales de los coches: «Los objetos que se ven en el espejo están más cerca de lo que parece». Hacemos caso omiso de la malla porque estamos muy familiarizados con ella.[74] La familiaridad es la base de la amenazadora intimidad que con demasiada frecuencia guardamos en el fondo de la mente.

Imagínate que vives en un mundo de criaturas triangulares. Un científico triangular descubre criaturas sin ángulos. Esos «obtusos forasteros» serían «extraños» solo en la medida en que no estaríamos acostumbrados a encontrarlos en nuestro mundo. Pero podemos imaginarnos semejante criatura. Y, si alguna vez apareciese alguno, sería un «simple forastero»: habríamos previsto su existencia. Necesitaríamos algún tiempo, claro está, para llegar a conocer su suavidad. El extraño forastero, por el contrario, es algo o alguien cuya existencia no podemos prever. Incluso si aparecieran extraños forasteros, incluso si vivieran con nosotros 1.000 años, quizá no llegaríamos a conocerlos bien, y no sabríamos si habíamos perdido la capacidad de familiarización. No sabríamos lo que sabíamos acerca de ellos: esos aspectos serían irreconocibles y desconocidos, usando la inimitable fraseología del ministro de la Guerra de Estados Unidos que, en 2003, desencadenó una desastrosa contienda.[75] Podrían estar viviendo entre nosotros en este momento. Podrían incluso ser nosotros. Eso es lo que tienen de extraño. Nunca se sabe.

Muchos filósofos (a excepción de Peter Singer y otros utilitaristas) renuncian a colocar los animales a «este» lado de las cosas. Intuyendo el peligro que supondría excluirlos de la ética, Emmanuel Levinas, intrépido pensador de nuestro infinito compromiso con los demás, incluye a regañadientes algunos «animales» en su idea del *rostro,* el término que emplea para describir la esencia y la presencia del verdadero otro: «el infinito que parpadea».[76] Cuanto más de cerca miras, más

misteriosos se vuelven los extraños forasteros. Examinémoslos detenidamente, empezando por una consideración de tiempo: la evolución. Hay dos niveles principales: el crecimiento y la muerte de las formas de vida, y la historia de la evolución como tal. Viajaremos por un análisis del tiempo, tomaremos un desvío por el poema «La balada del viejo marinero», de Samuel Taylor Coleridge, y luego regresaremos.

La ecología no gira solo en torno a la inmensidad del espacio, sino también en torno a la inmensidad del tiempo. El tiempo ecológico y el tiempo geológico son difíciles de comprender de manera intuitiva. La inmensidad del tiempo se manifestó durante el período romántico, cuando personas tales como Mary Anning descubrieron los primeros fósiles de dinosaurio, y el geólogo Charles Lyell empezó a establecer cómo es realmente la vieja Tierra.[77] La vida sobre la Tierra no tenía miles, sino millones de años, y la propia Tierra era por tanto aún más antigua. El concepto de «Prehistoria» desaparece cuando consideramos el pensamiento ecológico. Todo ello forma parte de la historia.[78] Aquello que llamamos «Naturaleza» es en realidad historia solidificada, a la que no prestamos la debida atención. Pero resulta difícil pensar en el tiempo sobre la Tierra como algo histórico desde el principio. El tiempo evolutivo es casi inconcebiblemente lento. Pensemos en aquellos magníficos documentales de la década de 1970, como el famoso *Cosmos*, de Carl Sagan, que describen a los seres humanos saliendo a escena un minuto o un segundo antes de la media noche, mediante una metáfora que describe el tiempo sobre la Tierra o el universo como un solo día, un mes o un año. Pero incluso el tiempo que transcurre entre la vida y la muerte requiere cierto grado de imaginación. Tiene que haber alguna forma de visualizarlo.

Pensemos en los documentales a cámara rápida: la cámara graba una flor que crece en un capullo, se abre, envejece, se marchita y finalmente pierde los pétalos. No hay más que acelerar el sentido del tiempo para ver lo extrañas que son las formas de vida, las cuales surgen, centellean y desaparecen. Las plantas y los hongos se mueven, como animales a cámara lenta (pensemos en un girasol). Si lees a Darwin, lo que más te impresiona es la sensación del tiempo transcurrido. Los ríos confluyen y se separan sin importarles demasiado las fronteras. Los ríos fluyen, luego nunca hablamos del «mismo» río, sino de tramos fluviales.[79] Una especie es algo parecido. Las especies y los miembros de una especie son como llamaradas florales a cámara rápida. Heráclito tenía razón cuando decía que *panta rhei*, «todo fluye».

Al acelerar el mundo, la fotografía a cámara rápida logra que lo que parece natural revele un aspecto monstruoso o artificial, un misterioso flujo transformador. Esa corriente ha estado fluyendo desde que el ADN inició sus mutaciones aleatorias. La evolución es mutagénica. No es lineal o progresiva. Si tiras al aire «un puñado de plumas […], estas deben caer al suelo en función de ciertas leyes; pero ¡qué sencillo es ese problema comparado con la acción y reacción de las innumerables plantas y animales que han determinado, a lo largo de los siglos, la proporción numérica y biológica de los árboles que crecen ahora en las antiguas ruinas indias [en el sur de Estados Unidos]!».[80] Esas interacciones han producido, y están produciendo, todas las formas de vida que vemos en la actualidad.[81]

Si acelerásemos la evolución como una película a cámara rápida, percibiríamos muchas cosas extrañas. El ojo ha diferenciado no menos de cuarenta segmentos temporales.[82] El código de ADN contiene miles de cadenas de información repetidas o probablemente redundantes. Es posible inyectar

nuevos fragmentos de genes de un virus modificado directamente en las células de la parte posterior del ojo para mejorar la visión.[83] El ADN no es un proyecto; se parece más a una receta, y las recetas producen resultados muy diferentes.[84] Por suerte, los organismos vivos no están diseñados por nadie, y no hay ninguna «inteligencia» oculta tras la mutación, a menos que por «diseño» entendamos los procesos de la evolución: adaptación, selección y variación, que persisten durante cientos de millones de años de manera muy desigual. Ningún ser en concreto es el único responsable de la existencia de seres futuros.[85]

La cámara rápida hace que las cosas parezcan antinaturales: hasta las flores adquieren un aspecto raro y desagradable. Esa antinaturalidad cuenta una verdad acerca de la propia evolución. Las formas de vida no evolucionaron de manera holística, y tampoco evolucionaron con un «fin» *(telos)*: en la evolución no hay nada inevitable. Si vieras la evolución cambiando a toda prisa, no caerías en la tentación de decir algo así como «mira esas alas, ¡qué perfectamente desarrolladas están para surcar el cielo!». No todas las aves acuáticas tienen patas palmeadas. Como una película de terror, la evolución gira tanto en torno a la desintegración cuanto a la integración. La naturalidad es una ilusión temporal: al igual que las estaciones, las cosas parecen estáticas porque no nos damos cuenta de que están cambiando y, cuando cambian, hay una incierta imprevisibilidad en cuanto a la forma de cambiar. El horror y la repugnancia surgen cuando se rompe el nítido panorama estético. En esta era ecológica, debemos evaluar esas reacciones antiestéticas, reconociendo, por ejemplo, los rápidos efectos mutagénicos de la radiación.

Muchos aspectos de las formas de vida no desempeñan función alguna. Simplemente evolucionaron. Darwin analiza los órganos vestigiales y rudimentarios en *El origen del hom-*

bre. Nuestras orejas no tendrían por qué tener esa forma: pensemos en el micrófono de un móvil (un simple agujerito). Las orejas tienen esa forma espiral y aconchada porque están hechas de cartílago lo bastante rígido para levantarlas, cosa que no podemos hacer porque somos seres humanos, a menos que sí que podamos (algunas personas son capaces de levantar las orejas, como señala Darwin).[86] ¿Ves dónde está el problema? Ese pequeño saliente del hélix es un vestigio de unas orejas puntiagudas vueltas hacia dentro.[87] Los nervios craneales proceden de los arcos branquiales de los peces.[88] Las formas de vida circulan por su inestable entorno líquido de manera altamente metamórfica. Si retrocedes en la historia de la evolución, verás que esta no tiene ni pies ni cabeza, esto es, verás increíbles motivos y complejas razones, pero no verás ningún progreso (teleología) y ningún clímax. Los seres humanos no son un misterioso «punto omega», como afirmó un evolucionista cristiano.[89] Los seres humanos no son la culminación de nada; no son siquiera «una» culminación. Lo que llamamos «Naturaleza» es una mutación que a menudo no tiene sentido; quienes piensan de otro modo son «adaptacionistas».[90] La evolución comparte la inutilidad con las artes, que en definitiva son ambiguas y carecen de objetivo.[91] No hay ninguna razón para ello. De hecho, algunos organismos, desde las mariposas hasta los primates, aprovechan las mutaciones inútiles del proceso de selección sexual. Por eso Marx pensaba que Darwin era de gran ayuda para el materialismo. Si superaras el sofocante angloempirismo, encontrarías una refutación convincente para el concepto de «teleología», esto es, la idea de que las cosas tienen una causa final: «No solo se asesta por primera vez un golpe de muerte a la teleología en las ciencias naturales, sino que también se explica de manera racional su significado».[92]

¿Qué sentido tiene la evolución? El ADN muta de manera aleatoria. Las mutaciones son aleatorias con respecto a las necesidades reales, conclusión a la que llegó el propio Darwin. Si te llevas un ratón a un clima más frío, a sus descendientes no les crecerá un pelo más largo y denso para «adaptarse» a la temperatura. ¿Qué significa eso? Significa, en el fondo, que no hay ningún medioambiente como tal. Los ratones no desarrollan una piel más tupida «con el fin» de acomodarse a un entorno. Lo que ocurre es que los ratones con piel más gruesa sobreviven. Pero sería un error —el error llamado adaptacionismo— suponer que evolucionaron «con el fin» de adaptarse a su entorno.

Una grabación a cámara rápida del crecimiento y muerte de una flor muestra no solo su fragilidad e impresionante belleza, sino también su vinculación a todas las demás cosas. Cuando la flor se asemeja a una llama que se inflama, centellea y muere en cuestión de segundos, ya no nos parece tan estable y duradera. La visión a cámara rápida es lo que hace de «La balada del viejo marinero» una poderosa afirmación ecológica. A diferencia de las *Baladas líricas* de Wordsworth, el poema de Coleridge es deliberada, implacable y misteriosamente sobrenatural. Esa cualidad podría ser mejor para el pensamiento ecológico que la literatura «realista». Para Coleridge, lo *sobrenatural* significaba «sobre natural», como esos dentífricos que dicen «30 % gratis»; Naturaleza gratis: más de lo que cabía esperar.

> A la nave se le puso el aparejo, dejamos el puerto;
> con cuánta alegría pasamos
> bajo la iglesia, bajo el monte,
> bajo el promontorio del faro.
> El sol surgió del lado izquierdo,
> del mismo mar surgió:
> y brilló con fuerza, y por la derecha se sumergió en el mar.[93]

En solo ocho líneas, la nave desaparece en el horizonte, y los marineros ya no ven su patria: han abandonado su mundo. El sol sale y se pone; un día tarda 49 palabras en pasar. Los acontecimientos se precipitan como una catarata. Metemos en una caja nuestra habitual forma de ser en el tiempo y decimos que es natural. Coleridge muestra que la Naturaleza se sale de la caja. ¡Qué gran poema para leer en tiempos de emergencia ecológica!

¡No disparéis a los albatros! ¿Es esa la moraleja de «La balada del viejo marinero»? La violencia sin sentido contra los animales es un grave error, luego, ¿tal vez la violencia sensata contra ellos está justificada? Cuando el marinero nos insta a amar «todas las cosas, grandes y pequeñas», desconcierta al invitado a la boda, como si el suelo hubiera desaparecido de este mundo. ¿Es esa la reacción que cabría esperar de un sentimiento tan banal? Era banal incluso a finales del siglo XVIII.

Coleridge critica la sensibilidad con la intención de fomentar una democracia radical que trascienda la política de la compasión. Es imposible que la moraleja de «La balada del viejo marinero» consista en no disparar a los albatros. La enseñanza que se deduce de la moraleja es el encuentro traumático entre extraños forasteros. Uno de estos, sin duda, es el propio albatros; otro es el marinero, el poema que camina y habla como un zombi; otro, el invitado a la boda; la pesadilla de vivir en la muerte; y varios millones de culebras de agua, que no son más que humildes gusanos. Coleridge intuye con brillantez la proximidad del extraño forastero, quien emerge del medioambiente, cuya esencia es y constituye. El segundo plano pasa a ser el primero. Es la mera «exterioridad», la aterradora presencia del mismo marinero, y las serpientes que rodean el barco muerto en el centro moribundo del poema.[94] Lo que resulta inquietante es la sagrada otredad del albatros, no el hecho de que sea una criatura hermosa, grande o pe-

queña. Los marineros no pueden encajarla en su horizonte significativo, no saben si echarle la culpa de «la niebla y la bruma» (verso 2102).

El pensamiento ecológico consiste en la intimidad con el extraño forastero. Nunca podemos prever quiénes o qué son los extraños forasteros; si son un «quién» o un «qué». Si pudiéramos, entonces seguiríamos aferrados a un concepto cosificado de la Naturaleza, tanto si se trata de la versión de la vieja escuela como de una nueva versión mejorada. Cuando el marinero mira las culebras de agua, no está, como dice él, «solo, solo, completamente solo». Coexiste con otros seres que «sobreviven»: «Y un millón de millones de cosas repugnantes / seguían vivas: como yo». Darwin argumenta que la compasión humana proviene de los básicos instintos sociales de otros seres sensibles.[95] Proporciona numerosos ejemplos de seres no humanos que actúan con aparente compasión. Lo que aprende el marinero es que la verdadera compasión es un sentimiento social: la conciencia de la coexistencia.

El pensamiento ecológico necesita desarrollar una actitud ética a la que podríamos llamar «coexistencialismo».[96] El marinero saluda al albatros, luego los tripulantes lo atraen como un perro de caza, y luego el marinero le dispara. Hay un descenso en esa progresión. Si miramos el albatros, el mar que se agita «como el caldero de una bruja», el espantoso rostro vírico («más blanco que la lepra») de la «muerte en vida» y las culebras de agua como cuatro modos del mismo encuentro, observamos al marinero haciendo caso omiso del conflicto ético con el otro, y luego poniéndolo en marcha (o dejando que se ponga en marcha) desde una posición inconcebiblemente dantesca. La inquietante pasividad inerte de la vida se forma en el nivel cero de ese encuentro. Esa inercia «femenina» es la base del coexistencialismo.[97] Lo que encontramos en el rostro de la femenina «muerte en vida» no es violenta

hostilidad, sino hambre enfermiza y vulnerabilidad, cuya sola presencia nos condena: «"¡El juego ha terminado! ¡He ganado! ¡He ganado!", dice ella, dando tres silbidos»; su extraña vocalización es misteriosa e inhumana. La «muerte en vida» es una muy buena descripción de un virus. Coleridge nos enfrenta de manera inquietante a la delgada y flexible frontera que hay entre la vida y la no vida.

La interconexión implica distancia y diferencia. Si no hubiera extraños forasteros, no habría ninguna malla.[98] La malla no es un contexto en el que aparece el extraño forastero, sino la acumulación de todos los forasteros; pensemos en la poesía relativa a estos. En su momento más visionario, Wordsworth pierde su punto de vista particular. Las revelaciones de su obra maestra, *El preludio*, suponen cierto grado de supresión. Igual que nuestra experiencia identificatoria en la red, esas «zonas de tiempo» suelen ser «menos que» lo que espera el lector. La desorientación de Wordsworth es habitual en las experiencias traumáticas. Cuando tienes un accidente de tráfico, el tiempo parece ralentizarse, incluso detenerse; todo parece irreal. En esos momentos, Wordsworth se siente como el extraño forastero. Luego están las personas a las que conoce. De igual modo que el viejo marinero de Coleridge, esas novedades son inesperadas. El encuentro con el extraño forastero interrumpe el ciclo de la mismidad.

La genialidad de Wordsworth estriba en ver el entorno encarnado en una sola persona. El entorno incluye la historia de la humanidad. Wordsworth es uno de los grandes poetas de la guerra, en parte porque la perturbadora sutileza de sus experiencias bélicas se nos va acercando como una figura que aparece en la distancia. «Old Man Travelling; Animal Tranquillity and Decay, A Sketch» vincula de manera insinuante el reino humano al reino «animal». El poema parece un pasa-

je de una novela picaresca. Tal vez el pensamiento ecológico sea picaresco: vagando de un sitio a otro, sujeto a encuentros aleatorios.

> The little hedge-row birds,
> That peck along the road, regard him not.
> He travels on, and in his face, his step,
> His gait, is one expression; every limb,
> His look and bending figure, all bespeak
> A man who does not move with pain, but moves
> With thought—He is insensibly subdued
> To settled quiet: he is one by whom
> All effort seems forgotten, one to whom
> Long patience has such mild composure given,
> That patience now doth seem a thing, of which
> He hath no need. He is by nature led
> To peace so perfect, that the young behold
> With envy, what the old man hardly feels.
> —I asked him whither he was bound, and what
> The object of his journey; he replied
> "Sir! I am going many miles to take
> A last leave of my son, a mariner,
> Who from a sea-fight has been brought to Falmouth,
> And there is dying in an hospital".[99*]

El verso «las pequeñas aves de los setos» está suspendido en el espacio —incompleto, accidental—, sugiriendo majestuosamente la quietud contemplativa que se cierne sobre el poema. Contemplamos al anciano desde el punto de vista de alguien observando que los pájaros no «prestan atención» (verso 2): están ajenos al paso de un ser humano. Esa mirada perdida es mucho más prosaica que la imaginería de Milton… y más evocadora e inquietante. El narrador está tan asombrado con los pájaros como con el anciano.

Los pájaros «picotean por el camino» (*picotear* sugiere pequeños movimientos, algo a medio camino entre andar de puntillas y mordisquear, y algo que tiene que ver con el pensamiento, igual que los andares del anciano. *Picotear* evoca

rumiar. No se nos va de la cabeza la espeluznante idea de que allí no hay casi nadie.[100] Lo que más llama la atención del anciano es lo poco que llama la atención. Ni siquiera él tiene conciencia de sí mismo: «Parece inconscientemente sometido / al sosiego del silencio» (versos 7-8). *Sometido* sugiere la idea de derrotado, la postura de un perdedor, pero no la de una pérdida extraordinaria, al menos en esa parte del poema. El anciano se ha rendido. No es consciente de cómo lo ve el otro, el «joven» envidioso (verso 14). El poema nos muestra que el extraño forastero es extraño por su normalidad, es extraordinario por su bondad y pasividad. El poema está cargado de pensamiento, y finalmente de dolor, pues el anciano se dirige a visitar a su hijo moribundo. Este no es el único poema de Wordsworth en que el dolor proviene de un compromiso constante con el medioambiente.

El poema sugiere que la guerra es medioambiental: se infiltra en todas partes, incluso en la vista de un anciano que desciende por un camino campestre. Wordsworth es uno de los poetas más antibelicistas de todos los tiempos, precisamente porque escribe de refilón sobre la guerra. En vez de presentar la violencia en su forma más cruda, nos muestra que la guerra está en todas partes: la vemos en la televisión, leemos acerca de ella en el periódico, la sentimos en el paso tranquilo del anciano. La guerra es un desplazamiento en múltiples dimensiones: el hijo que muere antes que el padre, la gente que es enviada a un país extranjero, la forma en que una «oda a la Naturaleza» se convierte en una oda a la guerra. ¿No es por eso que el arte de la ecología debe aprender del arte de la guerra? En una emergencia medioambiental global, no hay ningún lugar seguro. Cosas corrientes como unos pájaros picoteando en medio de un camino se cargan de significado.

La guerra gira también en torno al encuentro inesperado. «Extraño encuentro» es un poema de Wilfred Owen sobre un soldado británico que conoce a otro soldado alemán en un misterioso espacio entre la vida y la muerte. En el poema de Wordsworth, un suceso aparentemente simple, inevitable y evidente se vuelve extraño, íntimo y doloroso. El pensamiento ecológico exige que encontremos al extraño forastero en muchos planos y a muchas escalas: desde las bacterias del intestino, hasta las víctimas de un huracán, pasando por las aves embadurnadas de chapapote. Al mismo tiempo que tomamos conciencia de la catástrofe que ya ha tenido lugar, nos damos cuenta de que no había Naturaleza, de que no había suelo bajo nuestros ontológicos pies. Esa es la guerra, desde el punto de vista de los débiles y los indigentes. Eso es percatarse de que ya somos responsables del otro para siempre.[101]

El anciano del poema de Wordsworth parece surgir de un segundo plano del que forma parte, un segundo plano de coexistencia inconsciente (los pájaros «no lo miran» (verso 2); es como el momento de *Contact* en que Jodi Foster, en el papel de la doctora Arroway, se encuentra con el extraterrestre: el entorno resplandece, y entonces surge la figura de un hombre «extrañamente distorsionado».[102] Cuando el entorno se vuelve íntimo —como lo es en nuestra era de pánico ecológico—, entonces deja de ser un entorno. La aparentemente suave transición del poema a medida que fluye por la página, con ese hermoso verso libre, no deja traslucir la torsión ni la distorsión de esas palabras finales acerca del hijo moribundo. Del mismo modo, el pensamiento ecológico avanza con sigilo para enviarnos un mensaje de insoportable intimidad.

La política de cualquier lugar

El extraño forastero adopta ideas de espacio y de lugar. La esencia de lo local no es la familiaridad, sino lo misterioso, lo extrañamente familiar y familiarmente extraño. La experien-

cia de lo local es la profunda experiencia de la extrañeza. Cualquier poema de John Clare, un auténtico campesino, satisfará tu curiosidad. Reflexiona sobre la primera línea de «Aves otoñales»: «El pato salvaje se sobresalta como un pensamiento inesperado».[103] La mente y el mundo que percibe están ahí, al mismo tiempo, pero no como un todo agradable, integrado y oportuno. ¿Quién asombra a quién? Piensa en los ratoncitos de «La madriguera del ratón», inquietantemente vivos en los brillantes estanques de su fenotipo extendido:

> When out an old mouse bolted in the wheat
> With all her young ones hanging at her teats
> She looked so odd and so grotesque to me.*

La «exterioridad» absoluta del lugar te hace parar en seco al mismo tiempo que te deja en la estacada: «El agua apenas se deslizaba por los guijarros, / y grandes charcos relucían bajo el sol».[104] El lugar edénico, por el contrario, es una imitación barata, el producto de una sociedad que se desplaza, que produce no solo basura espacial, sino también «espacios basura». «Espacio basura» es la expresión que usa el arquitecto Rem Koolhaas para indicar que el propio espacio se convierte en parte de la basura de una cultura desechable.[105]

Levinas evoca de manera inquietante la «exterioridad locativa» cuando llama a los entornos «el elemento»: «Estamos sumidos en él».[106] Pero, el elemento, aunque Levinas diga que «nos separa del infinito», podría ser una plataforma para el coexistencialismo.[107] Levinas parece convenir en que la existencia «desnuda» «no se absorbe enteramente en [la] forma [de las cosas]. […] Son siempre, por algún lado, como esas ciudades industriales en las que todo se adapta a una meta de producción, pero que, con humo, llenas de residuos y de tristeza, existen también por sí mismas. Para una cosa, la desnudez es el excedente de su ser sobre su finalidad».[108] En el moderno espacio basura hay más infinitud. Como sugiere

Andrei Tarkovski en sus íntimos planos generales de charcos llenos de desechos, los residuos y la contaminación son el rostro del infinito (para el propio Tarkovski, el rostro de Dios). Levinas es profundamente ecológico cuando asevera que «la cosa existe en medio de sus desechos».[109] El espacio basura revela ese hecho de forma cruda.

Debemos, por tanto, examinar una forma distinta del extraño forastero: el medioambiente. Los extraños forasteros nos rodean por todas partes, luego deberíamos tener en cuenta esa cualidad «periférica». Los entornos están compuestos de extraños forasteros. El fenotipo que produce el genotipo genético incluye el medioambiente, como el dique de un castor o la madriguera de un ratón.[110] Los entornos coevolucionan con los organismos.[111] El mundo tiene el aspecto que tiene a causa de las formas de vida. El entorno no «existe» aparte de ellas. Georges Bataille usaba una sugerente expresión para describir la existencia «animal»: es como «agua en el agua».[112] Los últimos capítulos de *El origen de las especies* muestran que el clima, el entorno y el lugar no son claros determinantes de los seres vivos. Contrariamente a la visión de algunos pensadores románticos alemanes como Humboldt y Herder, no hay ningún «entorno» especial, distinto de los organismos vivos, que condicione en cierto modo sus cualidades. Esa creencia en un entorno especial es un síntoma de nacionalismo, y ya va siendo hora de deshacerse de ella. El pensamiento ecológico se opone a las fronteras nacionales. Ese es otro punto a favor de los «tibetanos en el espacio»: los nómadas nunca habrían concebido ideas como las de Humboldt y Herder.

El ensayo de Freud titulado *Lo siniestro* resulta esencial para comprender el pensamiento ecológico. Lo siniestro existe porque estamos siempre en alguna parte. La repetición, con su juego de la familiaridad y la diferencia, es por tanto posi-

ble. Los ejemplos freudianos de perderse en un bosque o en una ciudad, y regresar continuamente al mismo sitio, se deben a la existencia de entornos tales como los bosques y las ciudades:

> [La] repetición de lo semejante [...] despierta sin duda la sensación de lo siniestro, que por otra parte nos recuerda la sensación de indefensión de muchos estados oníricos. Cierto día, al recorrer en una cálida tarde de verano las calles desiertas y desconocidas de una pequeña ciudad italiana, me encontré en un barrio cuyo carácter no puede quedar mucho tiempo en duda, pues asomadas a las ventanas de las pequeñas casas solo se veían mujeres pintarrajeadas, de modo que me apresuré a abandonar la callejuela tomando el primer atajo. Pero después de haber errado sin guía durante algún rato, encontreme de pronto en la misma calle, donde ya comenzaba a llamar la atención; mi rápida retirada solo tuvo por consecuencia que, después de un nuevo rodeo, fui a parar allí por tercera vez. Mas entonces se apoderó de mí un sentimiento que solo podría calificar de siniestro, y me alegré cuando, renunciando a mis exploraciones, volví a encontrar la plaza de la cual había partido. Otras situaciones que tienen en común con la precedente el retorno involuntario a un mismo lugar, aunque difieran radicalmente en otros elementos, producen, sin embargo, la misma impresión de indefensión y de lo siniestro. Por ejemplo, cuando uno se pierde, sorprendido por la niebla en una montaña boscosa, y pese a todos sus esfuerzos por encontrar un camino marcado o conocido, vuelve varias veces al mismo lugar caracterizado por un aspecto determinado.[113]

El «aquí» está condicionado por el «allí». Nuestro sentido del espacio incluye un sentido de la diferencia. Cuando pensamos en las cualidades (o su ausencia) de los lugares siniestros, llegamos a un sitio extrañamente familiar, «cualquier parte». El capitalismo moderno ha convertido Estados Unidos en un país de «cualesquiera partes» (Doquier City, EE. UU.). Ni en ninguna parte ni en todas partes: en cualquier parte es un grado cero de lugar, pero no una ubicación. Pensemos en la sugerente frase de Freud: «La sensación de indefensión de muchos estados oníricos». Las ciudades y los bosques se parecen a los sueños porque son autónomos: tienen sus propias leyes y su propio movimiento. Sus habitantes son

los extraños forasteros. Incluso en un plano muy superficial, sabemos que alguien vive, de momento, en las calles desiertas; en los bosques que parecen vacíos, de momento.

¿No hay algo espeluznante en la manera en que las calles desiertas, los bosques vacíos, parecen devenir entidades en sí mismos? Es como lo que describe Wordsworth en el episodio de la barca, en *El preludio*. Mientras el joven Wordsworth se aleja remando de una cumbre montañosa, el paralaje la hace parecer más grande, como si lo estuviera siguiendo

Mi barca

surcaba el agua, como un cisne
por detrás de aquel escarpado peñasco,
límite aparente del horizonte, una cumbre
inmensa y negra, como de poder y voluntad
dotada, alzó su cara. Yo remé una y otra vez,
y creciendo aún en estatura, la lúgubre figura
se elevó entre los astros y yo, e incluso, pues así
pareció, con propósito propio y acompasado
movimiento, como una forma viva me siguió.

Versos 1403-1412

¿No es esa la esencia de la conciencia ecológica? Descubrir la malla tiene algo de siniestro. Es como si hubiera algo más —incluso alguien más—, pero, cuanto más miramos, menos seguros estamos. Resulta misterioso: allí hay algo y no lo hay. Cualquier lenguaje ecológico que haga oídos sordos a esa rareza es que no merece la pena.

¿Por qué ahora? Lo siniestro se despierta porque la interconectividad total lo permite. *Industria* significa repetición, automatización y creación de espacios basura. La repetición y la automatización son aplicables a la creación de espacios, no solo a la fabricación de objetos. Imagínate unas calles dispuestas en forma de cuadrícula: funcionales, eficaces y fáciles de construir. Una cuadrícula implica repetición al menos en dos dimensiones; tres si cuentas también los bloques de pisos

idénticos. La repetición es inevitable en las ciudades modernas, y también lo siniestro. Lo siniestro es una función de repetición porque saca a la luz esa compulsión nuestra, que es una característica de la psique. Por eso los *Doppelgänger* son siniestros y por eso el extraño forastero en general es siniestro: ambos nos recuerdan a nosotros mismos. Y las personas viven en esas calles: otras personas. La vida moderna multiplica esas experiencias misteriosas.[114] Lo siniestro es aplicable a la evolución en general porque parece recrear sus acciones pasadas.[115] Las células de paredes dobles evidencian una antigua coexistencia.[116]

Puesto que nuestra psique es siempre perturbadora —lleva tanto tiempo construir una, y hay tantas normas para su construcción…—, resulta inquietante ver una imagen de la psique en el mundo exterior, en forma de modelos repetitivos. Se trata de nuestra propia artificialidad proyectada hacia fuera. La repetición crea una molesta sensación de vacuidad; visualiza los cuadros de Giorgio de Chirico: las calles vacías contienen alguna invisible fuerza opresora, los portales abiertos nos invitan a entrar —o no— y las calles que no recorrimos son iguales que las que sí. Uno de sus títulos lo dice todo: *Misterio y melancolía en una calle*. El *en* hace referencia a la propia calle. Es como si las calles y los portales nos estuvieran mirando fijamente. La vida moderna multiplica esas experiencias. La letra de Robert Smith (de The Cure), que habla de perderse en un bosque buscando a una niña, es angustiosamente ecológica: «La niña nunca estuvo allí, siempre es lo mismo / corriendo hacia la nada, una y otra y otra vez».[117] Las palabras transmiten la sensación de escalofrío medioambiental, del medioambiente como algo estremecedor, que deja en ridículo esas absurdas conversaciones sobre el tiempo.

Cuanta más conciencia ecológica tenemos, más experimentamos lo siniestro. Cualquier ambientalismo que suprima esa premisa es incompleto. Si hay una inevitable dimensión experiencial de la ecología, también hay una inevitable dimensión ecológica. Esta última abarca misteriosos fenómenos que deforman nuestro espacio psíquico. No hay ninguna experiencia ecológica lisa, llana e inmediata. Todo es curvo. La negación de ese aspecto de la conciencia ecológica es, cuando menos, inapropiada e irreal, y quizá incluso peligrosa. Si no tuviéramos en cuenta lo siniestro, estaríamos intentando meternos en un molde en el que en realidad no cabemos, lo cual tendría graves consecuencias políticas. Hagámonos una idea de la «personalidad autoritaria», la persona normalísima que parece haberse deshecho de la negatividad y quizá incluso de cualquier resto de vida interior, pero ¿a qué coste? [118] La cultura empresarial selecciona personalidades autoritarias a lo largo de toda la cadena de mando. Para la personalidad autoritaria, cualquier espacio psíquico es suave, limpio y ordenado. Podría surgir fácilmente una variante ecológica.

De igual modo que el asunto y el destinatario de los poemas de John Ashbery es «cualquiera» (en vez del hombre corriente), así también el pensamiento ecológico considera los lugares como «cualquier sitio».[119] Milton imagina «cualquier sitio» en *El paraíso perdido*, cuando el arcángel Rafael visualiza un posible Edén extraterrestre. La idea de un lugar auténtico es un poderoso mito occidental, pero algunas culturas indígenas tienen tradiciones que incluyen el espacio exterior. La cultura nómada tibetana imagina la práctica de la meditación en otros mundos y en otras galaxias. El pensamiento ecológico debe ampliar nuestro sentido de ubicación para que haya más «sitios cualesquiera». En cualquier sitio erosiona

nuestro sentido del «aquí». Otros tiempos y otros lugares forman parte de ese «aquí». Cuanto más lo estudiamos, más huecos encontramos.

Imagínate una línea. Ahora elimina el tercio del medio. Tienes dos líneas más cortas con un espacio del mismo tamaño entre ellas; ahora elimina los tercios del medio de las dos líneas que te quedan. Continúa así. Estás creando un conjunto de Cantor. El matemático Georg Cantor lo descubrió en la década de 1880. El conjunto de Cantor contiene un número infinito de puntos. Pero también contiene un número infinito de «no puntos». Parece contener dos infinitudes distintas. ¿Es por ello misteriosamente más grande que el infinito «habitual»? Cantor se vio envuelto en problemas a causa de esas proposiciones. Pero sus descubrimientos sentaron las bases de la teoría de conjuntos, los teoremas de incompletitud de Gödel y las teorías de Alan Turing sobre la inteligencia artificial. También fueron el fundamento de la geometría fractal, que sirve de base a la geometría de las ramificaciones y a los sistemas circulatorios en las formas de vida.

Este es el polvo de Cantor: polvo infinito e infinito «no polvo». La versión tridimensional se denomina «esponja de Menger»*:* una entidad fractal con infinitos espacios e infinitos puntos. Intenta colocar el infinito en la palma de la mano. No se puede apretar una esponja de Menger. Pero hay algo ahí. La esponja de Menger es el infinito a «este» lado de los fenómenos. Gilles Deleuze describe la visión leibniziana de la materia, que es bastante esponjosa en el sentido de Menger: «La materia tiene una textura infinitamente porosa, esponjosa o cavernosa, sin vacíos; innumerables cavernas dentro de otras cavernas: por muy pequeño que sea, cada cuerpo contiene un mundo traspasado por conductos irregulares, rodeado por un fluido cada vez más vaporoso, y la totalidad del

universo se asemeja a un "estanque de materia en el que hay distintas olas y flujos"».[120] El «extraño forastero» y «cualquier sitio» son como la esponja de Menger.

Recientes películas a cámara rápida, difundidas por el Observatorio Terrestre de la NASA, muestran la desaparición de la cuenca del Amazonas: años de actividad comprimidos en diez segundos. Cuando se ve de ese modo, la realidad del desastre ecológico se vuelve vívidamente real y, al mismo tiempo, el suelo de verdad desaparece ante nuestros propios ojos.[121] Aprender acerca del calentamiento global nos hace percibir algo mucho peor que una amenaza a nuestro entorno vital. Para empezar, nos obliga a comprender que nunca hubo un entorno vital, que en cierto modo el entorno vital era una ilusión óptica que dependía de nuestra incapacidad para ver la nueva dimensión que representan la NASA, Google Earth y la cartografía del calentamiento global. Cuantos más conocimientos adquiramos, en nuestro ávido intento de verlo todo, tanto más inaccesible nos resultará ese mundo fructífero, lógico y consecuente al que aspiramos: parecerá que se ha desvanecido en el pasado (nostalgia) o que pertenece solo a otros (primitivismo). Algunos terminaremos pensando que en otro tiempo habitamos este mundo diverso, rico y perdido. Otros se darán cuenta de que esa sensación de pérdida es una ilusión debida a nuestra actual forma de ver las cosas. Podríamos interpretar los recién descubiertos símbolos fálicos que hay en los tejados de ingenuos padres de familia —símbolos que solo se pueden ver con la ayuda de Google Earth— como intentos desesperados de normalizar una situación que raya en la psicosis, mediante el más crudo humor freudiano.[122]

Un lugar limitado por un horizonte parece ahora una simple mancha. Por eso la poesía que evoca realmente los lugares es misteriosa e inexplicable. Somos conscientes de que el

«aquí» ya incluye el «en otro sitio», de que el «aquí» es «en cualquier sitio». Una de las narraciones más vívidas del «en cualquier sitio» es la trilogía marciana de Kim Stanley Robinson *(Marte rojo, Marte verde* y *Marte azul)*. Los seres humanos *terraforman* Marte, introduciendo gradualmente una atmósfera respirable, agua y vida vegetal. En cada fase deben tomar decisiones conscientes. Nada viene dado. Los seres humanos deben crear el telón de fondo para sus dramas históricos. No hay Naturaleza. Todo es artificial, lo que significa que, al menos al principio, casi todas las regiones de Marte son tan buenas (o tan pobres) como las demás. La trilogía marciana demuestra que el pensamiento ecológico debe abarcar la teoría y la práctica sociales.

En las novelas de Robinson, la Tierra está sometida a un estrés terrible. Para liberar el estrés, las empresas globales empiezan a hacer lo que han hecho siempre en la Tierra: fomentar el colonialismo y el imperialismo. En cualquier caso, ese proyecto siempre tuvo una escala planetaria. La reina Isabel I, en el edicto que establecía la primera empresa global inglesa —la Compañía de las Indias Orientales—, declaró que el objetivo del comercio internacional era unir más a las naciones.[123] El colonialismo cuenta historias de un fabuloso reino mítico, situado «allá lejos», que provee de goces sin límite y es una lluvia constante de lujos. El primer lenguaje relativo a la conciencia ambiental fue la poesía capitalista, el lenguaje publicitario del comercio a gran escala, entre 1650 y 1800. Lo único que añade Robinson es la *terraformación*. Incluso esta estaba presente en los monocultivos coloniales, zonas de destrucción ecológica que cosechaban un solo fruto de la tierra, como Irlanda, donde el monocultivo de la patata produjo una hambruna devastadora. Algunos lugares eran conocidos solo por su materia prima, como por ejemplo las islas Molucas, también llamadas «islas de las especias».[124]

En Marte, la función empieza cuando unos colonos deciden independizarse de la opresora estructura colonial. Esa actitud implica violencia. Sea cual fuere su decisión, los colonos saben, no sin cierta amargura, que están dando forma a un mundo. Cuando toman la resolución de anegar Marte, los colonos rebeldes deciden simplemente vivir. Un grupo disidente religioso se separa del grupo rebelde. El grupo considera Marte como su propiedad, como una entidad única. Se produce un conflicto entre los marcianos «rojos», que quieren conservar un Marte original y genuino, y los marcianos «verdes», que no lo desean.

Un formidable pasaje al principio de *Marte verde* explica que el propio planeta forma parte del proyecto de *terraformación*. El narrador imagina que la formación de Marte como hábitat humano no puede imitar la creación de la Tierra: «Todos los modelos genéticos para nuestra nueva biota son terrenales; las mentes que los diseñan son terrenales; pero el terreno es marciano. Y el terreno es un poderoso ingeniero genético que determina qué florece y qué no, impulsando una diferenciación progresiva y, por ende, la evolución de nuevas especies».[125] En ese sentido, el origen no es solo un origen. El propio planeta que los seres humanos *terraforman* dispone qué vive y qué muere, configurando las fuerzas de la evolución. El planeta mismo es un «ingeniero genético» que aporta tanto como cualquier otro agente, o incluso más. En ese sentido, todos somos terrícolas. Heidegger dijo poéticamente que nunca oímos el viento en sí, sino solo la corriente de aire que silba por la chimenea, el vendaval que agita los árboles.[126] Lo mismo cabe decir de la propia malla; nunca la percibes directamente, pero la detectas en los caracoles, los claveles y los cubos de la basura. Llegamos a conocer la malla gracias a la esencia del extraño forastero.

El pensamiento ecológico comprende que nunca hubo un auténtico mundo, lo que no significa, sin embargo, que no podamos hacer lo que nos plazca con el lugar en que vivimos. Pensar a lo grande significa darse cuenta de que siempre hay algo más que nuestro punto de vista. Hay, sin duda, un entorno, pero, cuando lo examinamos, descubrimos que está compuesto de extraños forasteros. Nuestra conciencia de ellos no siempre es benigna y positiva. La conciencia ambiental tiene en ocasiones un elemento intrínsecamente misterioso, como si viéramos algo que no deberíamos estar viendo, como si nos diéramos cuenta de que estamos atrapados en algo.

Unos desconocidos caminan por la calle.
Por casualidad se cruzan dos miradas
y yo soy tú y a quien veo es a mí
y te cojo de la mano
y te guío por el campo
y te ayudo a comprender las cosas.

PINK FLOYD

Ahora bajaremos a la oscuridad. ¿Hasta qué profundidad? ¿Es muy hondo? ¿Sabremos cuándo estamos cerca del fondo? El viaje me desorienta. A lo mejor no estamos bajando. A lo mejor estamos entrando. En respuesta a la ecología profunda, una vez llamé a esto «ecología superficial»: o inimaginablemente profundo o sin profundidad alguna. Nunca se sabe. Al final decidí llamarlo «ecología oscura».[1]

Será como entrar en el corazón del ordenador *HAL 9000,* el de *2001: una odisea del espacio*, el filme de Stanley Kubrick. El astronauta Dave desactiva a *HAL* desmontando su estructura, pieza por pieza.[2] La ecología oscura hace que el mundo sea seguro para el pensamiento ecológico. La única salida es hacia abajo. Es el mejor desintoxicante. Pero, al igual que la homeopatía, utiliza el veneno como medicina. En vez de taparnos los oídos y hacer mucho ruido para combatir el sonido de las palabras antiecológicas, las absorberemos y las neutralizaremos desde dentro.

Saber más acerca de la interconectividad produce más incertidumbre. Vivir con incertidumbre resulta difícil; la ideología medioambiental la esquiva. Descubrimos al extraño forastero, la llegada inesperada, el ser del que sabemos menos de lo que creemos. ¿El extraño forastero es igual que nosotros

o diferente? ¿Está vivo el extraño forastero? ¿Cómo saberlo? ¿El extraño forastero es una persona? ¿Qué es una persona? ¿Nosotros somos personas?

Las vagas y ambiguas cualidades del arte nos ayudarán a pensar en cosas que siguen siendo difíciles de expresar con palabras. Leer poesía no servirá para salvar el planeta. La ciencia responsable y la política social progresista se encargarán de ello. Pero el arte nos permite vislumbrar seres que existen entre nuestras categorías habituales y más allá de ellas.

UTACIÓN, MUTACIÓN, MUTACIÓN

El origen de las especies comienza con una extraordinaria imagen de la existencia en cuanto coexistencia:

> [El muérdago] obtiene alimentos de algunos árboles, los cuales tienen semillas que deben transportar ciertos pájaros, y que tienen flores con sexos separados que necesitan la intervención de ciertos insectos para llevar el polen de una flor a otra. […] Es igualmente absurdo explicar la estructura de ese parásito, con sus relaciones con varios seres orgánicos distintos, recurriendo a los efectos de las condiciones externas, o la costumbre, o la volición de la propia planta.[3]

No hay ningún medioambiente como tal. Son todos «seres orgánicos diferenciados». Los organismos manipulan los músculos y los sentidos de otros organismos.[4] La existencia es coexistencia o, como lo expresa Darwin, «adaptación». Ello no significa lo que la ideología del *laissez faire* quiere que signifique: la vida es difícil y eso es lo que hay, así que acostúmbrate a ella o muere, como si fuéramos piezas de un puzle (solo sobreviven las que «encajan»). De todos modos, no se obtiene un *debería ser* a partir de un *es:* la evolución no te dice cómo debes comportarte.[5] Darwin describe la malinterpretada «lucha por la vida»:

> ¿Cómo se han perfeccionado todas esas exquisitas adaptaciones de una parte de la organización a otra o a las condiciones de vida, o de un ser orgánico a otro ser orgánico? Vemos estas hermosas adaptaciones mutuas del modo más evidente en el pájaro carpintero y en el muérdago, y solo un poco

> menos claramente en el más humilde parásito que se adhiere a los pelos de un cuadrúpedo o a las plumas de un ave; en la estructura del coleóptero que bucea en el agua, en la simiente plumosa, a la que transporta la más suave brisa; en otras palabras, vemos hermosas adaptaciones dondequiera y en cada una de las partes del mundo orgánico.[6]

En menudo laberinto nos hemos metido. Maravillado, Darwin observa cosas pequeñas y ligeras que se adhieren a los pelos, que bucean en el agua y que son transportadas por la brisa. El agua y el aire son como los pelos y las plumas. Los seres vivos y «no vivos» se convierten en el medio en que viven otros seres. La «lucha por la vida» no equivale necesariamente a «el pez grande se come al chico». Es una simple cuestión de dependencia, como las plantas del desierto dependen de la humedad.[7]

No hay ningún trasfondo estático. Lo que llamamos «Naturaleza» es monstruoso y mutante, extrañamente extraño hasta el final. Leer el Libro de la Naturaleza es sumamente difícil. Los textos de Darwin se asemejan a otras grandes obras del siglo XIX, como *El capital* de Marx o *La casa lúgubre* de Dickens. Pieza por pieza, entramos en un mundo vasto y terriblemente complejo. Cada texto comienza con una pista misteriosa. Marx comienza con una chaqueta, Dickens con la niebla… y Darwin con unos colombófilos. La visión de conjunto envuelve al lector como una atmósfera. Los propios textos dan forma a los gigantescos fenómenos ambientales que describen: el inquietante sistema kafkiano de la burocracia y la justicia (Dickens), el fantasmagórico mundo del capital (Marx) y el ilegible texto antes conocido como «libro de la Naturaleza» (Darwin).

El libro de la Naturaleza se parece más a una poesía de Mallarmé que a una obra lineal, unificada y bien organizada sintácticamente. Las palabras se desparraman por la página: no sabemos si leer de izquierda a derecha, ni qué palabras concuerdan con cuáles. Las palabras fluctúan y cambian de

posición ante nuestros ojos.[8] El propio Darwin utiliza esa analogía. La historia de las formas de vida es como un libro. Faltan muchas páginas, que intuimos gracias a las pocas que quedan (no todos los seres vivieron en lugares que el mar cubrió hasta fosilizarlos).[9] En esas páginas hay párrafos que faltan o están fragmentados: «Considero los registros geológicos como una historia del mundo imperfectamente conservada y escrita en un dialecto cambiante».[10] Dentro de algunos párrafos hay oraciones incompletas (las especies que salen adelante, por ejemplo, tienden a «acabar» con su «familia» inmediata, por lo que resulta difícil rastrear su historia).[11] Dentro de algunas oraciones parecen faltar una o dos palabras. Y algunas letras son simples garabatos. La lectura del libro depende de la interpretación que se haga de los blancos, los signos de puntuación, las letras, las palabras, las oraciones, los párrafos y las páginas. ¿Hay algo en los blancos o no hay nada? ¿Cómo saberlo? Derrida, ¡chúpate esa![12] Al contrario de lo que piensan algunos humanistas, que las «especies» en realidad no existen no es nada nuevo para el darwinismo.[13] ¡Menudo acto de represión hemos permitido! Darwin comparte con Freud y Marx el honor de que sepulten sus teorías cada pocas semanas, como si fuera necesario matar el cadáver una y otra vez.[14]

La cosa se pone peor. Pensemos en un dialecto, una variante local de una lengua determinada. Es imposible decir quién fue la primera persona que lo habló.[15] Ahora pensemos en los chimpancés. Cuando estos evolucionaron, ningún observador pudo haber dicho: «¡Eh! ¡Mira ese mono! Parece una nueva especie. Llamémoslo chimpancé». Eso solo es posible a posteriori. Nadie estaba en una calle del siglo XIII, hablando a escondidas con un grupo de conspiradores: «Ya sé, pongámoslo todo patas arriba. Creemos el Renacimiento. Inventaremos la perspectiva y rodearemos África con los mapas

basados en esta tecnología, descubriremos las islas Molucas, y fundaremos ciudades Estado y sociedades anónimas. ¡Ah!, y entendamos el cristianismo de forma más individualista y demostremos que la Tierra gira alrededor del Sol». No: varios siglos después miramos atrás y llamamos «Renacimiento» a esos tiempos. La causalidad funciona hacia atrás. Las cosas solo pueden nombrarse retroactivamente. Cuando ves una «especie», estás mirando al pasado. Cuando observamos unos órganos, estamos mirando un texto: un registro de variaciones y adaptaciones del pasado.[16] No podemos definir las especies rigurosamente sin sucumbir a lo que Dawkins denomina «la tiranía de la mente discontinua».[17] Solo los intermediarios muertos (extintos) señalan límites bien definidos entre las especies.[18] Pero la continuidad es tan ilusoria como la discontinuidad.[19] El antiesencialismo también es dogmático. Los efectos de la mente discontinua no son banales. Negar que los seres humanos son una continuación de los seres no humanos ha tenido efectos desastrosos. Pero afirmar que los seres humanos son «animales» implica el peligro de igualar a todos los seres para tratarlos como instrumentos. Tal vez los seres humanos sean «animales», pero los «animales» no son «animales».

La retroactividad de la denominación de una especie es como leer una poesía. Las palabras ya están ahí en un curioso estado: *habrán sido leídas* (futuro compuesto). Darwin analiza la «selección artificial» (control reproductivo) de la siguiente manera:

> Alguien conserva un individuo con alguna diferencia de conformación y obtiene una cría de él, o pone mayor cuidado que de ordinario en aparear sus mejores animales y así los perfecciona, y los animales perfeccionados se extienden lentamente por los alrededores inmediatos; pero difícilmente tendrán todavía un nombre distinto y, por no ser muy estimados, su historia habrá pasado inadvertida. Cuando mediante el mismo método, lento y gradual, hayan sido más mejorados, se extenderán más lejos y serán reconocidos como una cosa distinta y estimable, y recibirán entonces por vez primera un

> nombre regional. […] Pero serán infinitamente pequeñas las probabilidades de que se haya conservado alguna historia de estos cambios lentos, variantes e insensibles.[20]

Los actos de concienciación, reconocimiento y nominación retroactivos sugieren la existencia de nuevas criaturas, alterando el flujo continuo de los pequeños cambios. No hay ríos como tales, sino solo tramos de río.[21] Reconocer y nombrar especies y variedades es como meter un palo en un río y decir: «Esta es la fase *x* del río». Por ejemplo, la conciencia, que evolucionó poco a poco a lo largo de millones de años, no se parece en nada al Boeing 747 con el que el astrónomo Fred Hoyle comparó la evolución de las células simples. La conciencia tampoco es como el diseñador del avión. Un torbellino ensamblando un Boeing 747 en un desguace asombraría a cualquiera. Pero las piezas del avión ya son piezas de un avión. Puesto que la causalidad funciona hacia atrás, no debería preocuparnos el diseño inteligente. La retrocausalidad significa que no hay intencionalidad alguna. La intencionalidad se adhiere a las formas de vida con posterioridad.

Las cosas son cada vez más raras. Olvídate de dar nombre a los chimpancés y céntrate en un mono con rasgos de póngido. No podrías decir en ningún momento: «¡Eh, mira ese protochimpancé!». Quizá pudieras decirlo, afirma Darwin, pero con gran dificultad y solo tras llegar a ser un experto en la interpretación de las formas de vida. Y para ser un «experto» tienes que abandonar tus ideas fijas acerca de las especies.[22] ¿Qué ganas tienes de llamar a ese ser «protochimpancé»? Imagínate que la siguiente fase de la *chimpancidad* es una variante llamada *chompancé*. ¿Cuándo podrás decir: «Eso no es un *chimpa*, es un *chompa*»? (Hay una respuesta correcta.) Ahora imagínate que los *chompas* se convierten por evolución en una especie llamada *chempancé*. ¿Cómo distinguirías el evolucionado *chompa* del *chempa*? Las cosas se complican aún más, porque el efecto retroactivo está enlazado con la evolu-

ción. Para tener en cuenta una mutación, esta debe transmitirse. Una única mutación no es un suceso. Para que algo ocurra, ese algo debe ocurrir al menos dos veces.[23]

Darwin identifica tres tipos de desarrollo: especies, variantes y monstruos.[24] Los tres son delicados y confusos. Cuando ves dos organismos muy similares, ¿estás viendo una especie o más de una? Digamos que decides fijarte solo en uno; entonces, ¿estás viendo una especie y su variante? ¿Cuál es la especie y cuál la variante? Diferentes biólogos darán respuestas diferentes, y el problema se agravaba en tiempos de Darwin por la falta de pruebas de ADN.[25] Según Darwin, «las especies son solo variedades permanentes y muy marcadas».[26] Podemos desechar la idea de «permanencia». Es una cuestión de grados, y por eso Darwin emplea el adverbio *muy*. Algunas marcas son más perceptibles que otras. Pongamos que decides fijarte en las variantes. De acuerdo. ¿Estás seguro? ¿Las orejas agrandadas de los *chompancés* son un ejemplo de monstruosidad o una auténtica variación? La variación contamina la idea de especiación, y la monstruosidad contamina la idea de variación. Todas las «adaptaciones» fueron en algún momento «exaptaciones», esto es, el uso de rasgos para un nuevo objetivo imprevisto.[27] Como dice ingeniosamente Dawkins: «Nosotros [los seres humanos] somos gusanos modificados que nadamos panza arriba».[28] Los insectos y los mamíferos tienen una profunda similaridad interna: ambos poseen genes Hox, que están programados para la segmentación.[29] Se trata siempre de mutaciones, mutaciones y más mutaciones.

El texto del organismo no es ni bello ni útil, ni uniforme ni duradero: «Nada hay más inútil que intentar explicar esta semejanza de tipo en miembros de la misma clase por la utilidad o por la doctrina de las causas finales».[30] Los organismos son palimpsestos de adiciones, supresiones y reescritu-

ras, a los que une básicamente la inercia.[31] Aunque los topos, los caballos, los delfines, los murciélagos y los seres humanos compartan extremidades similares, algún extraño protoplasma no se preocupó de las manos, las alas, las pezuñas, las membranas y las aletas.[32] ¿Qué decir de la heterocronía, el desarrollo de los órganos a destiempo?[33] ¿Qué decir de los miembros rudimentarios, como las tetillas de los machos?[34] Si seguimos pensando así, el gnosticismo resultaría tentador: la creación muestra los tremendos errores de un Dios torpe. Pero ni siquiera Dios tiene la culpa: «¿Acaso suponemos que la formación de dientes rudimentarios, que son posteriormente absorbidos, le sirven de algo al embrión de un ternero por la excreción de fosfato tricálcico? Cuando se le amputan los dedos a un hombre, en ocasiones aparecen uñas imperfectas en los muñones».[35] El infinito abstracto sería más sencillo.

Darwin, Marx y Freud describen procesos que tienen lugar a nuestras espaldas. No podemos ver la evolución, ni el secreto de la forma mercantil, ni el inconsciente. Lo que dice Freud acerca del inconsciente es exactamente lo mismo que dice Darwin acerca del organismo en evolución. La metáfora reside en la escritura. Para Freud, el inconsciente es como una «mística pizarra mágica», un juguete infantil en el que se puede escribir y borrar lo escrito: cuando levantas el papel, ves una superficie cerosa en la que está inscrito todo lo que se trazó en la pizarra.[36] Las formas de vida son capas de información arqueológica. El comportamiento es también una imagen del pasado: los hábitos y las costumbres que cumplían alguna función tienden a persistir, según señala Darwin en su fascinante exploración de los orígenes no humanos de las expresiones humanas.[37] En su relativo aislamiento, algunos ecosistemas son registros de tiempos pasados; pensemos en los marsupiales y los ornitorrincos australianos.[38]

La evolución mezcla cuerpos de igual modo que los sueños mezclan imágenes y palabras. En el inconsciente, como tampoco en la evolución, no hay negación alguna. Las cosas no desaparecen, sino que mudan o se vuelven vestigiales. Las vejigas natatorias se transformaron en pulmones en el caso de los animales terrestres.[39] No fueron la «causa» de los pulmones, y tampoco son análogas a ellos. En el lenguaje del análisis literario, las vejigas natatorias no son ni metafóricas ni metonímicas. La metonimia consiste en describir algo por sus causas o sus efectos: un cigarrillo pasa a ser una bocanada de «humo». ¿Por qué es un pulmón una metonimia de una vejiga natatoria? Están relacionados pero sin estarlo: una vejiga natatoria no «significa» ni «implica» en modo alguno un pulmón. La perfección no está en el menú: «Si observamos los ingeniosos artificios mediante los cuales las flores de las orquídeas y muchas otras plantas son fertilizadas mediante la acción de los insectos, ¿deberíamos considerar igualmente perfecta la elaboración de las densas nubes de polen que producen los abetos a fin de que unos pocos gránulos sean transportados a los óvulos por la brisa?».[40] Las abejas mueren cuando pican, lo cual es muy poco pragmático.[41]

Incluso la monstruosidad es problemática. Un monstruo es algo que ve alguien (del latín *monstrare*, «mostrar», «indicar», «advertir»).[42] La monstruosidad está en la mirada del observador. Si la evolución tiene algo de monstruoso, ese algo es la desconfianza en todos y cada uno de los aspectos del sistema.[43] Por sorprendente que parezca, la contaminación de la variación, de la especiación, etc., es lo que impulsa la evolución. La contaminación es funcional.[44] El mundo de Darwin tiene que ver con la coexistencia, no con la armonía. Es como el lenguaje. Para que haya significado, el lenguaje debe ser ruidoso, caótico, impreciso, granuloso y escurridizo. Los cambios acumulativos de la evolución son cuantitativos, pero

no cualitativos.[45] La biodiversidad es buena porque implica mucha imprecisión.[46] La Tierra de Darwin, por tanto, manifiesta variedad y continuidad, pero no una armonía entre varias posibles ni una armonía discordante *(concordia discors)*.[47]

Todos los organismos son monstruos en la medida en que son «quimeras» hechas de fragmentos de otras criaturas.[48] El extraño forastero es extraño para sí mismo. Algunos órganos que evolucionaron con una finalidad sirven en ocasiones para otra. Los seres vivos no están adaptados a sus entornos, si por «adaptados» entendemos algo así como una estaquilla redonda que encaja en un agujero redondo. Como vimos en el capítulo 1, la cabeza de un buitre, «perfectamente adaptada» (como nos cuenta la televisión) para hurgar en los montones de basura, probablemente no era calva por ese motivo. Los pavos jóvenes no andan por ahí hurgando en los vertederos.[49] No hay ninguna jerarquía «natural» a la que debiéramos someternos.

Los seres mutantes podrían estar «tan vinculados a [la especie] por gradaciones intermedias que a ningún naturalista le gustaría clasificarlos como especies distintas.[50] Pero tirar la toalla y decir: «Ah, bien, ahí no hay nada», tampoco es una respuesta válida. No podemos asegurar que hay entidades específicas ahí fuera. Pero sin duda sabes distinguir un halcón de un narciso. Ahora añade la variable que constituyen las lagunas en el registro histórico. Pongamos que en realidad no sabías qué eran los «vínculos intermedios» en un caso específico. Tendrías que deducirlos por analogía: o existen ahora, pero «en otro sitio», o existieron «anteriormente». «Y aquí se abre —dice Darwin— una gran puerta para que entren las dudas y conjeturas.»[51] Son como esas puertas de De Chirico que mencionamos en el capítulo 1. Nos hacen siniestras se-

ñas con la ausencia de su presencia, ¿o es con la presencia de su ausencia? ¿Son los blancos del libro de la Naturaleza vacuidad absoluta o espacios vacíos en los que antes había algo?

En la base de la vida hay ADN, que no tiene ningún sabor específico. No hay ningún ADN con sabor a chimpancé o a ser humano; compartimos el 98 % de nuestro ADN con los chimpancés y el 35 % con los narcisos.[52] Parte del ADN es «basura», un parásito inútil e inofensivo que no se «expresa» en ningún fenotipo.[53] En el plano del ADN resulta imposible distinguir qué secuencia es «genuina» y cuál es una inserción viral: no hay ningún ADN con sabor a ADN. Además, no hay ningún ADN con sabor a vida. La teoría de la evolución deconstruye la «vida» misma. La palabra *vida* se usa para designar algunas moléculas autorreplicativas y sus sistemas de transporte. Mas, para que la «vida» comenzase, tenía que haber una «vida anterior a la vida»: de otro modo, habría una regresión infinita o una súbita creación a partir de la nada. El movimiento que da comienzo a la «vida» debe encontrarse «dentro» de la propia materia.[54]

La «vida» debió de surgir del ARN, la macromolécula que al final desempeñó un papel decisivo a la hora de trasladar la información del ADN a las proteínas. Los innovadores experimentos de Sol Spiegelman resolvieron el dilema del huevo y la gallina, esto es, que el ADN necesitaba ribosomas, que a su vez necesitaban ADN. En «el mundo del ARN», las moléculas autorreplicativas generaban macromoléculas como los virus, es decir, «parásitos» sin huésped.[55] Fijémonos, por ejemplo, en ciertos agentes infecciosos como el viroide del tubérculo fusiforme de la patata: estos antiguos seres consisten en un código circular de ARN. Siendo unas diez veces más pequeños que un virus, probablemente se originaron en

el «mundo del ARN». Hoy en día, más que a la transcripción de la maquinaria reproductiva del huésped, afectan a la traslación de sus componentes.

Hay algo ligeramente *tamañista* en eso de ver la vida como si se tratara de sustancias blandas y palpables, como si todas las formas de vida tuvieran los mismos tejidos que nosotros. Ese prejuicio se desmorona a altas resoluciones. Los virus son cristales grandes. El virus del resfriado común es una corta cadena de código con forma de icosaedro, que le dice al ADN que haga copias de sí mismo. ¿Está «vivo» un rinovirus? Si dices que sí, deberías suponer que los virus informáticos también lo están. Los seres basados en el ARN, como los virus, necesitan huéspedes a fin de duplicarse. Algunas macromoléculas de esas podrían haber sido destruidas durante el proceso de autoduplicación de un silicato. Curiosamente, la reproducción silícea podría ser anterior a la reproducción orgánica (con base de carbono): «¡Tu requetetatarabuela era un robot!».[56] No hay vida como tal, por mucho que creamos en el viscoso protoplasma. El código viral no contiene instrucciones para crear un «organismo». Por el contrario, el código se asemeja a una oración que dice algo así como: «Hay una derivación mía en el sistema *x*» (representando el sistema *x* cierta configuración enzimática). Los virus son incompletos desde el punto de vista estructural. Al igual que la «muerte en vida» de Coleridge, los virus no están vivos ni no vivos en sentido práctico.[57]

En la Universidad de California, en Davis, los cursos Evolución 101 comienzan con un estudio de los algoritmos: conjuntos ordenados y finitos de operaciones mecánicas. Descendiendo hasta las subunidades del ADN, la evolución es un conjunto de procesos algorítmicos. Eso es lo inquietante de los «animales»: en el fondo son vegetales (los monstruos de las películas, como los zombis, suelen parecerse a plantas

animadas). Nuestro prejuicio contra los vegetales se debe a que son seres que solo saben hacer una cosa: crecer. El problema del crecimiento vegetal es que consiste en conjuntos de algoritmos: funciones reiteradas que a menudo producen formas fractales como el conjunto de Cantor, que tienden hacia el infinito mientras las tenemos en la palma de la mano. Fijémonos en *The Algorithmic Beauty of Plants*, un texto hermosamente ilustrado y disponible en cualquier momento en internet.[58] En vez de ilustrar las plantas, puedes generar algoritmos que las representarán cuando pulses la tecla *enter*. ¿No significa ese hecho que las plantas como tales son un proceso algorítmico? Por eso los botánicos configuran ahora el crecimiento de las plantas usando un *software* como el que desarrollaron los autores de ese sitio web. Si escribes un algoritmo que produce una rosa satisfaciendo un conjunto de ecuaciones, ¿la cosa en sí es un mapa de su genoma, una expresión tridimensional del desarrollo del algoritmo?

En el primer capítulo vimos que la fotografía a cámara rápida altera la observación natural de las formas de vida. Por otra parte, las formas de vida ya son imágenes a cámara rápida; es una manera extraña y maravillosa de ver las flores. Podrías ver narcisos como imágenes de la manifestación de un algoritmo en el «espacio fásico», el espacio que representa todos los estados de la flor en cuanto sistema. En la base del narciso, donde se une al tallo, ves rastros de cómo era la flor cuando empezó a expandirse hacia arriba y hacia fuera. Estás viendo el pasado del narciso, así como el desarrollo pasado de la flor en cuanto especie. Piensa en los anillos de un árbol. Tu rostro es un mapa de todo lo que le ocurrió. Pensar de esa manera socava misteriosamente la Naturaleza desde todos los ángulos y desde todas las escalas temporales. El pensamiento ecológico erosiona la distinción entre vida y no vida. Podemos abandonar todas las variaciones del vitalismo romántico,

es decir, creer en una chispa vital aparte de la organización material de las formas de vida. La organización material se convierte en diversos conjuntos de relaciones formales, no en una sustancia fangosa.

L QUE ESTÉ LIBRE DE QUE TIRE LA PRIMERA PIEDRA

La evolución no es solo una competición por el acaparamiento de recursos escasos. Los colores brillantes y las espectaculares exhibiciones de los insectos, las aves y los mamíferos tienen que ver con la selección sexual. Los extraños forasteros desarrollan complejas y maravillosas formas de atraer a una pareja. A Alfred Russel Wallace, quien elaboró una teoría de la evolución al mismo tiempo que Darwin, la selección sexual le parecía demasiado arbitraria. Wallace quería que los alardes «animales» fuesen un código para la salud.[59] Lo malo es que un código es tan bueno como otro cualquiera, por lo que nos arriesgamos a que se produzca una regresión infinita si no aceptamos cierto grado de esplendor antiutilitarista en la selección sexual. ¿Por qué elegir una cola irisada si la producción de otra con manchas de color púrpura sería igual de «cara»? Al fin y al cabo, la salubridad está en la mirada del observador.

La enumeración darwiniana del exhibicionismo sexual es de una extensión rayana en la comicidad. Así llega Darwin a la conclusión de que las diferencias raciales no tienen nada que ver con la adaptación al clima o con la «aptitud», sino con las meras preferencias estéticas. Aun siendo rápida y sucia, la mutación es aleatoria con respecto a las necesidades presentes, como vimos en el capítulo 1. Para el código de ADN resultaría muy engorroso llevar una imagen del «medioambiente» en su interior. La selección natural no puede abordar fenómenos que no son «ni útiles ni perniciosos».[60] No hay razón alguna para que mi piel sea blanca y mi barba roja, salvo que a alguna persona le gustase la combinación; en

cualquier caso, esos rasgos no la desanimaron. Como dijo mi hija: «Tus pelos son completamente inútiles. Solo sirven para molestar».

Expliquemos bien esto para que quede meridianamente claro: no hay ninguna raza biológica como tal. La raza biológica es un concepto racista. Los «supremacistas» blancos, cuando dicen que su «raza» está en peligro de «extinción», no describen la realidad. *El origen del hombre* desautoriza las teorías racistas sobre el color de la piel; por ejemplo, las de Louis Agassiz, el biólogo suizo que dinamizó inquietantes términos raciales, tales como *caucásico*. Si no hay ninguna especie como tal, tampoco puede haber una raza como tal.

Darwin documenta en los siguientes términos las aves que exhiben las alas: las muestran para «excitar, atraer o embelesar a las hembras»; su exhibición pretende «encantar» y es «rutilante», «magnífica, si bien, ante nuestros ojos, ridícula», «espléndida» y «hermosa»; las plumas tienen «preciosos ocelos», y son «maravillosos y admirables objetos», con «elegantes dibujos» de «brillantes colores».[61] Con relación al colorido plumaje de un tipo de faisán *(Argusianus argus)*, Darwin escribe: «Estas plumas están ocultas en situaciones normales, pero se muestran plenamente, junto con las largas plumas secundarias, cuando se despliegan para formar el gran abanico o escudo».[62] Darwin continúa:

> Muchos dirán que es increíble que una hembra de ave sepa apreciar sutiles matices y elegantes dibujos. Es sin duda portentoso que tenga ese gusto casi humano. Quien crea poder valorar con seguridad el discernimiento y el gusto de los animales inferiores tal vez niegue que la hembra del faisán sepa apreciar tan refinada belleza; pero entonces tendrá que admitir que el extraordinario comportamiento del macho durante el cortejo, cuando exhibe toda la hermosura de su plumaje, carece de sentido.[63]

Dicho de otro modo, vas listo si lo niegas y vas listo si no lo niegas.

El comportamiento y la ostentosidad van más allá de la mera supervivencia. Quizá los seres no humanos tengan el don de la contemplación estética y disfruten de las cosas sin motivo alguno. Esa posibilidad es mucho más profunda que ciertas preguntas como «¿Los animales sienten cosas?» o «¿Los animales piensan?». Es un lugar común en la filosofía el que los seres no humanos carecen de capacidad de introspección o reflexión, de modo que su sufrimiento no debe tomarse tan en serio como el sufrimiento humano. Averigüémoslo. ¿Pueden reflexionar los seres no humanos? Algunos estudios recientes contestan que sí, aportando pruebas basadas en estados tales como la incertidumbre y la duda, lo cual es una buena noticia para la ecología oscura.[64] ¿Los seres humanos son capaces de reflexionar? ¿Es importante la reflexión cuando se trata de sufrimiento? *El origen del hombre* es más claro que el agua: los seres no humanos saben razonar e imaginar; aprecian la belleza y tienen capacidad de asombro.[65] Darwin describe las contorsiones mentales que hacen las personas para apuntalar la desconfianza acerca de la cognición no humana. Ciento cincuenta años después, las ciencias cognitivas siguen basándose en Darwin: «Las aves parecen tener casi el mismo gusto por la belleza que nosotros. Ello lo demuestra nuestra afición al canto de los pájaros, y lo demuestran nuestras mujeres, […] que se cubren la cabeza con plumas prestadas. […] En el hombre, sin embargo, […] la apreciación de la belleza es a todas luces un sentimiento mucho más complejo, y está relacionada con diversas ideas intelectuales».[66] Mediante ese «mucho más», Darwin da a entender que las diferencias entre los seres humanos y los no humanos son cuestiones de cantidad y no de calidad, «de grado, que no de categoría».[67]

¿Los seres no humanos tienen un lenguaje? Sí. Y ¿qué hay de la imaginación? Comprúebalo. ¿La razón? Toma nota. ¿Conciencia de la propia mente? Sin duda.[68] ¿Saben usar herramientas? Desde luego. A lo largo del tiempo, ¿desarrollan el aprendizaje y el conocimiento? Perfectamente. ¿Los seres no humanos sienten compasión? Claro. ¿Tienen sentido del humor? ¿Y por qué no iban a tenerlo? ¿Capacidad de asombro? Sí. ¿Toman decisiones? Sí, también. A los seres humanos se les da especialmente bien sudar y lanzar objetos: como currículum no es gran cosa.[69] Mira lo que dice Darwin sobre los insectos hembra: «Cuando vemos muchos machos persiguiendo a la misma hembra, es difícil creer que el emparejamiento queda en manos del azar, que la hembra no decide nada y no se siente atraída por los placenteros aromas y otras galas con que se adorna el macho».[70] Si las mariposas tienen la capacidad de tomar decisiones, entonces probablemente se acabaron las inamovibles distinciones entre seres humanos y no humanos.

Si camina como una mente y grazna como una mente, ¿por qué no llamarla así? El test de Turing para la inteligencia artificial (IA) sugiere que la subjetividad podría ser una representación.[71] El test enfrenta a un ser humano con un ser no humano (un *software*, digamos) ocultos a la vista. Si un entrevistador no es capaz de distinguirlos en un tiempo razonable —si no averigua cuál de los dos, o ninguno, es la máquina o el ser no humano—, entonces, a todos los efectos, el ser es una persona. Pero sería más económico decir, usando la perspectiva del «menos que», «como no puedo distinguir tus respuestas de lo que yo considero las respuestas de una persona, me resultaría difícil no caracterizarte como una persona. En definitiva, no eres una no persona». ¿No significa esa afirmación que los seres humanos son precisamente una «negación de las no personas»? Míralo a la inversa. Es probable

que la inteligencia artificial sea un extraño forastero: «Nos resultará muy difícil distinguir si estamos tratando con un programa de inteligencia artificial o simplemente con un programa "raro"».[72] ¿No significa esa aseveración que ya nos resulta difícil considerarnos conscientes «por naturaleza» y no simplemente «raros»? En vez de averiguar si es cierta la proposición «los programas son tan competentes como nosotros», sería más fácil afirmar que «somos tan incompetentes como los programas». Podríamos clasificar las formas de vida basándonos en la debilidad y la vulnerabilidad, no en la fuerza y la pericia, construyendo así plataformas para encontrar la solidaridad en nuestra incompetencia compartida.

No es de extrañar que la gente se sorprenda al oír decir que los seres no humanos poseen características «humanas». Un lector de Darwin —sus libros no son de difícil lectura, y se vendían en las estaciones de tren cuando empezaron a publicarse— llegará a la única conclusión de que un esfuerzo sostenido de ignorancia activa y represión podría haber fabricado historias para que los bonobos fueran tan noticiables como ya lo son. Es increíble que la ideología capitalista glorifique a Darwin, teniendo en cuenta que este acumuló una aplastante cantidad de pruebas para demostrar que el ecosistema no es una cuestión de rivalidades violentas ni «aptitudes» raperas.[73]

Quizá la contemplación estética sea una característica general, en vez de una peculiaridad específicamente humana. Aunque se limitara a unas pocas formas de vida, ¿deberíamos considerarla un «gran» logro o un modo mental predeterminado? Muchos filósofos niegan que los seres no humanos sean capaces de estar en contemplación. La capacidad —en teoría exclusivamente humana— de reflexionar es la piedra angular de la sombría visión del universo que nos presenta Schopenhauer, quien lo compara con un restaurante gigan-

tesco: la única escapatoria es la negación de la voluntad de vivir, para lo cual tenemos un modelo en la contemplación artística.[74] Es también la piedra angular del neoplatonismo: por medio del arte y la filosofía, el hombre asciende desde lo salvaje hasta lo angelical. El ambientalismo da a entender en ocasiones que la conciencia es un infame delito antropocéntrico. ¿Qué ocurriría si la conciencia no fuera «superior», sino «inferior» a lo que suponemos?

Los neurocientíficos Francisco Varela, Evan Thompson y Eleanor Rosch hablaban de entrenar a unos robots a escala insectil; a la inversa, tal vez los seres humanos podrían ser entrenados a escala ratonil.[75] A lo mejor la sensibilidad no es una función «superior», sino la función más general (la «inferior»). Algunos filósofos interesados en la inteligencia artificial afirman que las máquinas pueden tener conciencia de sí mismas.[76] ¿Es necesaria esa facultad? ¿La conciencia tiene que ser intencional? ¿Tiene que ser conciencia de alguna *x*, como sugieren tanto los partidarios como los detractores de la inteligencia artificial?[77] Quizá la conciencia sea tan solo un rasgo recurrente del modo «encendido»; es menos que la conciencia de sí mismo, sin duda, pero le sirve a manera de trampolín.[78] Observamos algo similar en la idea de la naturaleza búdica; en teoría, un gusano podría llegar a ser un buda con forma de gusano. El pensamiento ecológico no debería convertir la conciencia en otro rasgo definidor de la superioridad sobre los seres no humanos. Nuestras mentes son, cuantitativamente, muy distintas de otras mentes terrestres, pero cualitativamente quizá no sea así.[79]

Marx afirma erróneamente que los seres humanos crean su entorno ellos solos. Todos colaboran. Las hormigas podadoras, del género *Atta*, forman ciudades de millones de ejemplares en las que hospedan también a hongos domesticados que no viven en ningún otro lugar del planeta.[80] Los corales

viven en simbiosis con las algas. El coral construye su propio mundo, al igual que los árboles.[81] ¿Qué sentido tiene establecer una distinción entre comportamiento consciente e inconsciente, o, como dice Marx, entre «el peor arquitecto y la mejor abeja»?[82] A John Searle, un filósofo detractor de la inteligencia artificial, le entusiasma tanto la idea de que la inteligencia debe ser reconocible como tal que da por sentado que la identificamos cuando está embalada en un envoltorio específico, por ejemplo, la piel humana.[83] Los filósofos de la conciencia dicen: «No sabemos exactamente qué es la intencionalidad, pero lo sabremos» (estos son partidarios de la inteligencia artificial), o bien, «no sabemos realmente cómo se las arregla la bioquímica para producir la conciencia, pero lo sabremos» (estos son detractores de la inteligencia artificial). El lenguaje que se usa para abordar problemas que ya están casi resueltos hace que se encienda la señal luminosa que me pone sobre aviso de las ideologías. ¿Qué sucedería si ese estado de irresolución fuese un síntoma de ceguera ante la modesta simplicidad de la conciencia? ¿Qué ocurriría si la conciencia, al igual que la Naturaleza, fuese uno de esos fenómenos del tipo «menos que» que se producen en la malla?

Damos por hecho que la conciencia es un premio especial por ser «más evolucionados»: sospechosa idea desde una perspectiva darwinista. A lo mejor ser «súper» no tiene tanta gracia. Si usamos la ciencia solo para justificar nuestra superioridad con respecto a otros seres, lo más que podremos hacer por ellos es echarles un cable de manera condescendiente y compasiva. Pero en cuanto intentamos salirnos del modelo que sitúa al ser humano en la cúspide, nos metemos en líos. El filósofo de la superioridad por excelencia fue Nietzsche, quien arrojó un guante muy significativo: redujo la vida a una reivindicación de la maestría, y la maestría a la dominación. ¿Qué sucede cuando intentas rebatir sus argumentos? Caes

en manos de su lógica de la maestría. La idea de Nietzsche corroe todas las teorías que se esfuerzan por superarla. ¿Cómo se sale de esa trampa? Agachándose y huyendo a gatas, como un mamífero sensato, o como Danny en *El resplandor*.[84] Deberíamos pensar como vencidos, no como vencedores.[85] La conciencia deviene entonces apocamiento y debilidad, en vez de poder. Si un gusano puede llegar a ser Buda, entonces no todas las personas son humanas. La identidad personal es una peculiar extrañeza.

Los seres humanos se eligen entre sí por motivos irrelevantes, estéticos y antiutilitarios. Desde Freud, nos hemos acostumbrado a relacionar el arte con la sexualidad. La teoría darwiniana de la selección sexual aproxima aún más esas dos esferas de la vida: fíjate en la cola del pavo real. En la evolución no solo hay mutaciones aleatorias y mera redundancia, sino también pura apariencia, el reino de la estética, el «parecer» sin «significar». Los seres humanos consideran a los seres no humanos como miembros de ese reino, a fin de que resulten más ineptos. *Cotorrear, cabrear:* los propios términos pertenecen a la apariencia. Cuando Dave, el loro de mis cuñados, se ríe viendo una serie de televisión, ¿se está riendo de verdad? ¿O solo está imitando las risas enlatadas y repitiéndolas, como un ejemplo? ¿Yo mismo me estoy riendo con la comedia? ¿Es una mente independiente la que se ríe? ¿Cómo saberlo? Eso es lo malo de las simples apariencias: «Lo que constituye fingimiento es que, en el fondo, no sabes si es fingido o no».[86] Las risas enlatadas nos liberan del peso de una respuesta: en ese sentido, nuestra respuesta ya es apariencia. Darwin cuenta el caso de un loro que había memorizado la lengua extinguida de una tribu.[87] La evolución misma es un texto que los organismos «reproducen» de manera automática. Podemos «interpretar» las vejigas natatorias como pulmones. Darwin afirma que la parte oculta de las formas de vida

está justo en la superficie, razón por la cual resulta tan difícil de ver: la cercanía del origen está «tapada [...] por diversos grados de modificación».[88] ¿No es la evolución ridículamente evidente, pregunta Darwin, cuando se tiene en cuenta que los seres humanos crían caballos y palomas? Como las materias primas de Marx y el Londres de Dickens, la evolución es un secreto a voces.

Lo preocupante no es que la simple apariencia sea una ilusión, pues entonces al menos sabrías que ciertamente es una ilusión y que había una realidad tangible detrás de la ilusión o en su interior, aunque no tuvieras acceso a ella. Aun así podías decir que la ilusión era falsa. Lo malo de la simple apariencia es que es «como una ilusión». No sabes si se trata de una ilusión o no. Hemos visto que los seres vivos son quimeras, compuestas de partes de otras criaturas. El otro sentido de *quimera* tiene que ver con la fantasía: «Aquello que se propone a la imaginación como posible o verdadero, no siéndolo. Creación de la mente tomada como realidad».[89] Lo monstruoso y lo ilusorio van juntos.

Teniendo en cuenta lo anterior, lo único que cabe hacer es tratar a los seres como personas, aunque al final no lo sean. Así es como se equivoca Werner Herzog en su documental sobre la vida de Timothy Treadwell, *Grizzly Man*.[90] Incitado por los adeptos a la ecología profunda, rodó documentales sobre los osos grizzly en Alaska, y terminó siendo devorado por los plantígrados. Treadwell trataba a los osos como si fueran niños adorables. El tremendo documental de Herzog muestra las fatales consecuencias de adentrarse en la propia fantasía de la Naturaleza, que para Treadwell parecía tanto una huida de algo demasiado humano, como la puesta en escena definitiva. Treadwell redujo la distancia entre los seres humanos y los osos, pero Herzog parece más que dispuesto a ampliarla. Al menos Treadwell era coherente. Los osos que

se lo comieron no eran los que conoció durante sus estancias en Alaska. ¿No demuestra eso el argumento de Treadwell, o al menos debilita el de Herzog? Un destino peor que ser devorado por osos salvajes en Alaska podría ser que Herzog rodara un documental sobre ti. La idea de Herzog sobre la indiferencia y crueldad de los animales es tan errónea como la idea de Treadwell sobre su empatía. Se supone que deberíamos juzgar a Treadwell desde la fría distancia de la lúgubre mirada existencial de Herzog: verlo como si fuéramos osos hambrientos.

La crudeza de Herzog, curiosamente, está más cerca del naturalismo que la ternura de Treadwell. ¿No encontramos en este emparejamiento —la cariñosa cercanía y la fría, sádica, mirada— las coordenadas de las fantasías habituales sobre los extraños forasteros? Lewis Carroll estaba en lo cierto, en «La morsa y el carpintero», al mostrar que la lástima por el mundo viviente es otro aspecto de un sádico gusto por devorarlo: la morsa llora por las ostras al mismo tiempo que las engulle.

En *The Wild Parrots of Telegraph Hill [Los papagayos salvajes de Telegraph Hill],* Mark Bittner, un *beatnik* despreocupado que cuida las casas de los ricos, decide dar de comer a los papagayos que se congregan en San Francisco, no para salvaguardar su identidad, sino simplemente porque le gustan.[91] ¿Los papagayos llegaron allí volando desde otro sitio, o se escaparon de las jaulas de la ciudad? No se sabe a ciencia cierta. He oído a algunos ambientalistas decir que Bittner no debería haber alimentado a los papagayos porque no eran «naturales» (es decir, originarios de allí). ¿Qué les sucedió a las masas apiñadas que anhelaban la libertad? ¿Esa circunstancia no sería aplicable en definitiva a todos los extraños forasteros? ¿No somos todos emigrantes? ¿No deberíamos hacernos siempre responsables del vecino de al lado? El propio Bittner

es una especie de papagayo. El pensamiento ecológico no piensa ni en la ternura ni en el salvajismo, sino en la misteriosa familiaridad. Recuerda el ratón de John Clare: vida vulnerable y escurridiza, vivida con auténtico asombro; una angustiosa preocupación que socava el efectista deslumbramiento.

Los ambientalistas se cierran en banda porque los papagayos no son animales de verdad y porque el punto de vista de la película es antropocéntrico. He aquí uno de los mayores obstáculos para el pensamiento ecológico, pues el letrero dice: «Prohibido el antropocentrismo». Es un callejón sin salida. El pensamiento político y filosófico considera peligroso que veamos más allá de la ideología, que estemos fuera, pongamos, de la realidad «humanista». Esa idea es en sí el humanismo. El antropocentrismo da por sentado un *anthropos* que es *céntrico*. El problema no reside tanto en el contenido como en la actitud implícita en la acusación. El antropocentrismo considera que lo «humano» ocupa un «no lugar» privilegiado, situado simultáneamente dentro y fuera de la malla. Se acusa a otros de antropocentrismo desde ese lugar.

Todo lo que pensamos se vuelve sospechoso, pues suponemos que hay una Naturaleza de la que nuestro pensamiento puede desviarse. Y cualquier desviación debe ser castigada. La postura de la caza del antropocentrismo «es el antropocentrismo». Afirmar que la distinción entre animales y seres humanos es antropocéntrica —porque concede más privilegios a la razón que a la pasión— es también negar la razón a los seres no humanos. No podemos, de buena fe, suprimir la diferencia entre seres humanos y no humanos. Y tampoco podemos salvaguardarla. Realizar ambas acciones al mismo tiempo sería incoherente. Estamos en un apuro. Pero no des-

esperes: los reyes querían menos a los gañanes que a los faisanes. El apuro indica la democracia emergente de las formas de vida.

Meter a los extraños forasteros en una caja es perjudicial para ellos. Una caja es la del «lo que sea menos humano»: la caja de Gea, la caja de la «telaraña de la vida» o la caja del «mundo más que humano». Otra caja es la de «todos los seres sensibles son en realidad iguales que los seres humanos». Otra, más nueva y sutil, es la de «los seres sensibles no son humanos ni no humanos». Si no hay un verdadero yo, entonces quizá «haya un no yo». En la filosofía contemporánea hay muchos términos para describir esa cuestión, términos como *conjunto, cíborg, postidentidad* o *posthumanidad*. De igual modo, si no hay ninguna Naturaleza, quizá «haya una no Naturaleza», un mundo de máquinas entrelazadas, o un mundo en el que todo era uno y por tanto era Dios: panteísmo, o la versión ecológica profunda del filósofo Arne Næss.

Næss afirma: «La identificación [con el mundo natural llega a ser] tan profunda que el propio yo ya no está bien delimitado por el ego personal u organismo. Se experimenta la genuina sensación de formar parte de la vida toda».[92] El «ego u organismo» no delimita a «uno», pero, misteriosamente, sigue siendo posible «la experiencia de sí mismo». Por tanto, «hay un no yo». Ese tipo de ideas simplemente «actualizan» el yo (para detectar esa actualización, intenta sustituir *Inglaterra* o *lo inglés* por *mundo natural* y *vida*). Las ideas relativas a que hay un *no yo* y a que hay una *no Naturaleza* domestican al extraño forastero. Un auténtico reduccionista se aferraría a la idea de que no hay ningún *yo*, no a la de que hay un *no yo*. De todas formas, ¿no es el *yo* una paradoja? La frase «yo soy yo» muestra cuán escurridizo es el denominado yo, en «sí mismo». No hay garantía de que el yo que te dice que yo soy yo sea el mismo que el yo acerca del cual digo «yo soy yo».

Recuerda la esponja de Menger, el cubo fractal infinitamente lleno de infinitesimales agujeros: «Una textura infinitamente porosa, esponjosa o cavernosa, sin vacíos; innumerables cavernas dentro de otras cavernas».[93] La malla no es una esponja; no te sirve para lavarte la espalda. Y el extraño forastero no es un yo esponjoso; no puedes aplastarlo. Las esponjas de Menger son un buen instrumento para pensar; no esperes ver un «allá lejos» en cualquier momento. Son infinitas. Fíjate en el antecesor de la esponja de Menger, el conjunto de Cantor, en el que hay infinitos puntos e infinitos no puntos. Allí no hay algo, allí hay nada. El pensamiento ecológico no es un misterio impensable, pues, si lo fuese, daríamos en el teísmo o en el nihilismo. El pensamiento ecológico da al *impensar*, lo que no quiere decir que nos detengamos, sino que «pensamiento» y «más allá del pensamiento» no son conceptos tan dispares como pudiera parecer. El que las formas de vida tiendan a expresar el ADN en geometrías fractales que se aproximan al infinito no causa daño alguno. El ADN proyecta de ese modo ramas, vasos sanguíneos, frecuencias cardíacas y bosques.

El infinito implica intimidad: «Ver un mundo en un grano de arena [...]. Sostén el infinito en la palma de la mano» (Blake, *Augurios de la inocencia*, versos 1-3).[94] Inmediatamente después de ese grito del corazón, el poema de Blake oscila entre la crueldad animal y la miseria social. Esa es la paradoja del pensamiento ecológico: «Un perro hambriento en la puerta de su amo / predice la ruina del Estado» (versos 9-10). Blake nos muestra la infinitud a este lado de la realidad, no «allá lejos», en algún abstracto reino ideal. El pensamiento ecológico se ocupa de la *personalidad*, a falta de una palabra mejor. De cerca, el pensamiento ecológico tiene que ver con el calor y la ternura, la hospitalidad, el asombro y el amor, la vulnerabilidad y la responsabilidad. El pensamiento ecológi-

co, aunque sea una forma de reduccionismo, debe ser personal, puesto que se abstiene de mantener una distancia clínica, intelectual o estética (sádica). Creer en una Naturaleza o un yo inefables es un error, como también lo es afirmar que ahí fuera hay una emocionante *poscosa* infinitamente plástica, esperando a ser manipulada por completo. Tanto las personas naturales como las posnaturales la tienen tomada, en fin, con las personas. El pensamiento ecológico versa sobre las personas; es las personas.

La coexistencia no significa nada si solo significa la proximidad de otras máquinas o el uso compartido de componentes con otras máquinas. Los modelos actualizados de posnaturaleza nos privan de la intimidad. El pensamiento ecológico debe pensar algo semejante a la idea que tuvo Hegel acerca de la «noche» de la subjetividad, el «interior de la naturaleza». En el fondo sin fondo, la subjetividad es un vacío infinito.[95] Cuando me encuentro al extraño forastero, observo las honduras del espacio, mucho más vastas y profundas que el espacio físico, medible con instrumentos. La inquietante profundidad de otra persona es una consecuencia radical de la libertad interior. Es un error pensar que la malla es «más grande que nosotros». Todo es cercano a todo. El pensamiento ecológico es vasto, pero los extraños forasteros están justo a nuestro lado. Ellos son nosotros. El espacio interior está aquí mismo, «más cerca que el aliento, más próximo que las manos y los pies».[96] En vez de visualizar la inclusión, deberíamos visualizar la intimidad. Necesitamos umbrales, no esferas ni círculos concéntricos, para imaginar dónde pasa el tiempo el extraño forastero.

Si la malla fuese realmente una «cosa» separada de sus miembros interconectados, entonces estaríamos salvados, porque habría algo «allá lejos» que podríamos admirar desde la distancia. Lo único que tenemos para seguir adelante son

manifestaciones únicas. ¿Cómo vamos a saber qué es eso? Lo malo de las simples apariencias es que no podemos reducirlas a una verdad sin complicaciones. ¿Cómo voy a saber que no tienes un interruptor en el cuello o que yo no soy un robot? ¿Sabré distinguir alguna vez las ovejas sensibles de las cabras androides?

En la Feria de Carne de *AI: inteligencia artificial* (una película de Spielberg), los seres humanos hacen cola en un circo para destruir androides, en la creencia de que se trata de un inofensivo ejercicio de crueldad con simples máquinas. El maestro de ceremonias, lord Johnson-Johnson, grita: «El que esté libre de SIM que tire la primera piedra».[97] Quiere decir que los seres humanos tienen derecho a destruir máquinas, pero, al citar a Jesucristo, el maestro de ceremonias nos inquieta. En inglés, [tarjeta] *SIM* (*subscriber identity module,* pero también «simulación», «apariencia») se parece a *sin* («pecado»). Los seres humanos creen ser naturales, esto es, carecer de *sin/SIM*. Pero si realmente consideraran a los androides como simples máquinas, ¿no resultaría decepcionante destruirlas? ¿La diversión sádica no tendrá su origen en la vaga idea de que son sensibles? Jesucristo dice que ninguno de nosotros está libre de pecado. Por extensión, ninguno de nosotros carece de SIM.

Precisamente porque no sabemos si los seres con inteligencia artificial están vivos y tienen sentimientos, deberíamos hacernos responsables de ellos. El mismo principio es aplicable a *Blade Runner*. Puesto que no sabemos si los replicantes son humanos (o si nosotros somos replicantes, o si la propia humanidad consiste en la replicación), somos responsables de ellos.

Consideremos el caso inverso: a menudo las experiencias intensas parecen ajenas a «nuestro ser». Redefinen quiénes somos «nosotros». ¿Qué fue primero, el síntoma psicológico

o el sujeto «de» ese síntoma? Wordsworth aborda esa cuestión en sus largos poemas. Como punto de referencia, fijémonos en una escena de *Star Trek: primer contacto*, en la que una reina *borg* injerta un trozo de piel en Data, el androide, para introducirlo en un mundo de sensaciones.[98] Es como si el nivel cero de identidad fuese una mera sensación. Mas, espera un momento, ¿por qué Data jadea de placer, o de dolor, o de ambas cosas, cuando la reina le sopla sobre la piel, con el cabello flotando bajo su aliento como unas algas? ¿No significa eso que Data ya tiene una psique? Al parecer, el espacio interior ya existía antes de que lo llenaran de «objetos» tales como las sensaciones. Los traumas solo se convierten en traumas a posteriori. Es como cuando Einstein interpretó la materia como la curvatura del espacio: en esencia, la psique es esa mínima distorsión. Tanto la superficie como las profundidades de nuestro ser son ambiguas e ilusorias. En su poema autobiográfico, *El preludio*, cuando Wordsworth narra las intensas experiencias de su antiguo yo (las «manchas del tiempo»), hay descripciones de la ausencia, la nostalgia o la esperanza de la experiencia.[99] Wordsworth superó a los más vehementes *nature writers* antes incluso de que nacieran. Es mucho más fiel decir: «La experiencia fue tan intensa que ni siquiera tenía la certeza de estar viviéndola, o de si había un yo para vivirla. Durante varios días me sentí vacío y extraño».

No es posible asegurar si los seres sensibles son máquinas o no. Y sería peligroso pensar que es posible. La profundidad interior podría ser una ilusión. Y, lo que es aún más extraño, esa ilusión podría tener efectos reales. Mi incertidumbre al respecto, evocando lo misterioso, es esencial para el encuentro con el extraño forastero. Por mucho que lo intentemos, no podemos explicar la existencia del extraño forastero. Estamos estancados en las paradojas de la mera apariencia. Tenemos que cuidar de un mundo que se presenta como una ilu-

sión que no podemos pasar por alto. El amor al extraño forastero requiere una cualidad excesiva, incalculable, intermitente y «rara». Hay algo completamente inaudito y, al mismo tiempo, universal e inevitable al respecto, algo que la expresión «abrazar los árboles» no consigue captar. En una perfecta inversión de la relación de Herzog con Treadwell, la directora de *The Wild Parrots of Telegraph Hill* se enamora de Mark Bittner. El amor de Bittner por los papagayos y el amor de Treadwell por los osos trascienden el afecto habitual por otros seres sensibles. Pero todo afecto tiene una cualidad desorbitada. «De entre el universo de las cosas, te elijo a ti.» Esa es otra razón por la que la estética de la lindura no sirve para todos los seres sensibles, para todos a la vez.

Los textos son como un mensaje en una botella. El lector es el futuro del texto. El texto va dirigido a un extraño forastero, más allá de las direcciones específicas del mensaje específico. ¿Eres un androide, tú, que estás leyendo esto? ¿Estás leyendo esto dentro de tres mil años, en un futuro inimaginable, en un formato inimaginable? ¿Mi conciencia de tu conciencia de mi conciencia de tu futuro está influyendo en estas palabras?

La mente lectora salta al vacío que contiene el texto.[100] El sentido depende del sinsentido. La evolución es un texto de ese tipo. Igual que cuando leemos una novela con «demasiada» información, cuantos más detalles encontramos, más vacíos observamos.[101] Cuanto más sabemos acerca de los extraños forasteros, tanto mejor percibimos el vacío. Decidido a pensar en la interconectividad hasta el final, el pensamiento ecológico genera una sinceridad mental mucho más inquietante que el espacio exterior. La sinceridad existe en el plano íntimo del encuentro con el extraño forastero. Digo esto de distinto modo que Jean-Paul Sartre, a quien, alérgicamente, la existencia de los otros le parece un «sumidero» en el propio

ser. Los otros seres son como la cara oculta de la Luna: está ahí, pero es invisible para nosotros.[102] Nuestra intimidad es una aceptación de la pasividad y el vacío del extraño forastero. Y, puesto que el extraño forastero somos nosotros, el vacío también somos nosotros. Qué buena noticia. Tenemos una plataforma para la compasión, que no para la conmiseración, y, por ende, contamos con una base para reimaginar la democracia. El misterio implícito en los extraños forasteros forma parte de nuestra manera de acercarnos a ellos.

La democracia implica coexistencia; la coexistencia implica encuentros entre extraños forasteros. ¿Hay alguna forma de disponer esos encuentros? Si no estamos lanzando piedras, puesto que no estamos sin *SIM/sin*, ¿qué estamos haciendo entonces? La democracia se basa en la reciprocidad: el reconocimiento mutuo. Pero puesto que, en el fondo, no hay forma de asegurar nada —ya que el aspecto humano del extraño forastero me enfrenta a una terrible oscuridad—, el encuentro en su nivel cero es de absoluta franqueza y, por tanto, es asimétrico y desigual. El forastero es el infinito.[103] Puesto que el extraño forastero no es mi espejo, no hay forma de saber si él, o ella, o ello, es una persona. Así pues, antes de llegar al reconocimiento mutuo, debemos ser completamente sinceros, lo cual implica muchas dificultades.[104] El encuentro es cordial, arriesgado, perverso. Puesto que el extraño forastero es misterioso e incierto, él, ella o ello nos da un respiro. La posibilidad de que el extraño forastero nos ataque no nos preocupa. Es más bien como lo explica Luce Irigaray cuando se imagina al ser no humano como un profesor, y la relación entre seres no humanos y seres humanos como un modelo para otras formas futuras del ser humano.[105]

Los animales tienen la capacidad de sufrir; tal es prácticamente la definición de *sensibilidad*. Algunas personas afirman que el sufrimiento es lo que establece una diferencia entre las

formas de vida y la inteligencia artificial. ¿Qué sucede entonces con las bacterias? ¿Dónde está el límite por debajo del cual un ser deja de ser sensible? ¿No habría que incluir alguna forma de inteligencia artificial y, por tanto, al menos en teoría, no sufriría la inteligencia artificial? Si estás dispuesto a afirmar que el pensamiento «asciende» como una nube o un patrón bursátil, ¿no deberías estar dispuesto a decir que la conciencia puede existir sin una piel específica en la que envolverla?[106]

ATOS RAROS

Esas preguntas amplían la proposición de Turing, según la cual si una máquina camina como una mente y grazna como una mente, podría ser una mente.[107] Lo misterioso y lo incierto son fundamentales para el pensamiento ecológico. Si intentamos deshacernos de ellos, invocaremos a la Naturaleza, que se alzará para juzgar, vigilar e imponer disciplina: no queremos bien a la Naturaleza; deberíamos actuar con naturalidad; la artificiosidad será percibida y castigada. El ambientalismo ha estado atrapado en ideologías masculinas, la última representación de la no representación, la imitación definitiva de la Naturaleza. Esa afirmación es válida no solo para los sujetos que experimentan la Naturaleza, sino también para los objetos: la Naturaleza misma. A menudo pensamos que la Naturaleza es una mujer. Pero la Naturaleza también es masculina, si la masculinidad equivale a un intento desesperado de despojar al ser de la dimensión femenina que constituye la mera apariencia.

La Naturaleza áspera, inhóspita y masculina se define a sí misma por medio de contrastes extremos. Le gusta el aire libre, no que la «encierren». Es extrovertida, no introvertida. Es heterosexual, no homosexual. Es sana: la «discapacidad» no aparece por ninguna parte, y la «plenitud» física y la «coordinación» tienen más valor que la espontaneidad.[108]

Como dice el lema de la educación privada: *mens sana in corpore sano*. La Naturaleza es rabiosamente vigorosa, y no le gusta el ensimismamiento. Es alérgica a los disfraces. Las apariencias deberían tener un límite: esas montañas de allí deben tratar de sí mismas, o de mi alma, o de la Naturaleza, y así sucesivamente. No hay sitio para la ironía, no hay sitio más que para la ambigüedad superficial. Las cosas deberían significar lo que dicen y decir lo que significan. No hay sitio para el humor, a menos que sea de un tipo fóbico y «cordial». La Naturaleza masculina es el sistema operativo de la personalidad autoritaria.

La Naturaleza masculina tiene miedo a su propia sombra: la subjetividad. No quiere saber nada de la noche del mundo, la dimensión amenazadoramente vacía de la subjetividad abierta.[109] Esa dimensión es femenina. *Femenino* es un término, quizá patriarcal, para designar la dimensión abierta, puramente manifiesta, de la subjetividad.[110] Los fenómenos ambientales muestran esa infinidad concreta.[111] Levinas habla de los «ojos indefensos» del rostro.[112] La Naturaleza masculina tiene miedo a la nada de la «mera» apariencia femenina. Es el embaucador de las culturas indígenas. Cuando nos aproximamos a la idea de que todos los seres sensibles son libres e iguales, nos encontramos con «el embaucador».

El pensamiento ecológico se lleva simplemente bien con el embaucador. Cuando piensas, te desplazas desde un lugar hasta otro, desde A hasta no A. Al igual que un espectáculo de magia, pensar consiste en hacer ese engañoso truco. El pensamiento ecológico es el embaucador pensando en el embaucador. El espléndido ejemplo del test de Turing no trata de un ser humano y un ser no humano, sino de un hombre y una mujer. El hombre tiene que convencer al entrevistador de que podría ser una mujer, y viceversa. ¿No demuestra eso que la identidad es una actuación? Puedes caminar y graznar co-

mo un pato, como una mujer, como una mente.[113] Eso es lo que los evolucionistas llaman *satisficing* (principio del umbral de satisfacción del individuo): en lugar de adaptarse perfectamente a sus entornos, los seres vivos se esfuerzan lo justo para graznar como ellos mismos y parecerse a sí mismos.[114] El pensamiento ecológico podría convertir la sabiduría tradicional en arte virtual —he ahí las simulaciones que realiza el artista transgénero Micha Cárdenas—, como un dragón en el dominio informático Second Life.[115] No es que esas simulaciones demuestren perogrulladas acerca de la identidad moldeable (en opinión del propio Cárdenas), sino que la identidad como tal ya es una simulación: una actuación pública. ¿No implicaría esa ficción que la virtualidad está conectada a una sustancia viva? No se trata de que los conejos sean conejos solo por el nombre: se trata de que, tanto si tenemos palabras para designarlos como si no, los conejos son deconstructivos en todo momento: la representación se produce en todos los niveles. No hay nada idéntico a sí mismo. Estamos encarnados, pero sin esencia. El verdadero materialismo sería antisustancialista: consideraría la materia como un conjunto de interrelaciones autoensamblables en el que está inscrita directamente la información: el ADN es tanto materia como información.

El embaucador nos enseña que la subjetividad es una parte ineludible de la realidad. Si estamos solos en el «campo», entonces no estamos solos. Nuestro examen de lo misterioso debería demostrarlo. Lo que da miedo de perderse en un bosque, entre innumerables árboles, o de perderse en una ciudad, entre calles que se bifurcan, es verte a ti mismo desde el punto de vista de los árboles. Es la sensación de sentirse observado, de estar acompañado. ¿Y qué es lo que ves? ¿Qué te está viendo a ti? No podemos identificar más que una sombría oscuridad. La oscura transigencia nos mira fijamen-

te. No nos estamos viendo precisamente en un espejo. Nos estamos viendo a nosotros mismos como el vacío que nos devuelve la mirada, como si mirásemos al espejo y viésemos una figura encapuchada y debajo de la capucha no hubiese nada. El misterioso camino del bosque y de la ciudad no para de dar vueltas en círculo.

Hacia rutas salvajes (película dirigida por Sean Penn y basada en la novela homónima de Jon Krakauer) tiene en cuenta el tremendo daño que produce el «meme» de la Naturaleza masculina.[116] Christopher McCandless se cambia el nombre por el de Alexander Supertramp, evocando el lirismo discotequero de un imperialista homosexual, lo cual resulta extraño, dadas sus malas experiencias con el áspero individualismo masculino. No se da cuenta de que las demás personas también importan hasta que agoniza tras comer una planta venenosa, en el autobús escolar que le sirve de casa en medio de Alaska. La fantasía «salvaje» es un síndrome, una representación social. En enero de 2008, Matt Wilson, un alumno de la Universidad Rice, desapareció en el bosque; lo único que llevaba era una tupida barba y algo de dinero. ¿Piensan esos jóvenes suicidas que están adentrándose en la Naturaleza? Supertramp estaba a no muchos kilómetros de un refugio y de una autopista. Su concepto de «lo salvaje» anuló su instinto de supervivencia.

Eso no es escalar el monte, sino la mente. Los hombres como Supertramp creen estar escapando de la civilización y de sus amarguras, pero en realidad ocupan el lugar de sus instintos de muerte. Sueñan con un mundo completamente vigilado y ordenado: «Puedo yo solo» es lo que les enseñan a pensar a los chicos estadounidenses. El «regreso a la Naturaleza» representa el mito del hombre hecho a sí mismo, suprimiendo el amor, el calor, la vulnerabilidad y la ambigüedad. Hasta la estética de la lindura es un comienzo de afecto, y

por tanto es mejor que nada. El arte «culto» no transmite calor ni vulnerabilidad. El pensamiento ecológico no es ni bello ni cálido ni maravilloso.[117]

La Naturaleza masculina es poco realista. En la malla, la sexualidad está por todo el mapa. Nuestras células se reproducen de manera asexual, como sus antepasados monocelulares o el blastocito que se adhiere a la pared del útero al comienzo de la gestación. Las plantas y los animales son hermafroditas antes de ser bisexuales, y bisexuales antes de ser heterosexuales. La mayoría de las plantas y la mitad de los animales son secuencial o simultáneamente hermafroditas; son numerosos los que cambian constantemente de sexo.[118] Una proporción significativa de venados de cola blanca son intersexuales (más del 10 %).[119] Los caracoles hermafroditas se entrelazan con aparente cariño.[120] Buscar un encuentro con otro individuo es bueno para las plantas, pero estas lo buscan por medio de otras especies, como los insectos y los pájaros; por tanto, las abejas y las flores evolucionan juntas, mediante «desviaciones» mutuamente beneficiosas.[121] La reproducción heterosexual es un aporte tardío al inmenso mar de la división asexual.[122] Y parece una buena elección (en lugar de un costoso accesorio), aunque solo sea desde el «punto de vista» de los replicadores macromoleculares.[123] No tiene sentido desde la perspectiva de los vehículos de esas moléculas (tú y yo y los escarabajos).

Haz un sencillo experimento: ¿hay gais en tu barrio? Bien. ¿Por qué crees —al cabo de cientos de millones de años de comportamiento homosexual— que persisten las formas de vida gay? ¿Podría ser que la homosexualidad no supone problema alguno desde el punto de vista del ADN? Dado que la representación de sexo binario flota en un maremágnum de

fenotipos transgénero, homosexuales y asexuales, ¿no va siendo hora de abandonar la idea de que la Naturaleza es un reino heterosexual, binario y exclusivo?

Durante unos dos siglos, el gran apoyo de la Naturaleza homófoba ha sido el organicismo, que, como hemos visto, se basa en las ideas de holismo y blandura. El organicismo vigila la extensa, enmarañada y extraña malla, imponiendo la diferenciación sexual. La bióloga Joan Roughgarden argumenta que la diversidad sexual es una característica necesaria para la evolución. Además, sus argumentos son posibles porque el propio Darwin dejó un espacio abierto para ellos. El darwinismo riguroso es profundamente antiteleológico (a Marx le gustaba por esa razón). Los individuos y las especies no «quieren» sobrevivir, en abstracto, para conservar su forma: los únicos que «quieren» eso son los replicadores macromoleculares. Desde el punto de vista de los replicadores, si no te mata *(satisficing)*, entonces puedes quedártelo, sea lo que fuere.[124] Es posible que surjan una gran cantidad de representaciones sexuales. En lo que a la evolución se refiere, se pueden quedar como están. Pensar lo contrario es «adaptacionismo».

El pensamiento ecológico también simpatiza con la discapacidad. Hay numerosas maladaptaciones y fenómenos inoperantes en el ámbito del organismo. Las patas palmeadas quizá «se adapten perfectamente a la natación», pero las fochas se las arreglan de maravilla sin ellas. La funcionalidad solo se manifiesta realmente a escala genómica. ¿Por qué hay siquiera organismos, ahora que lo pienso? Solo porque permiten el agrupamiento de algunos replicadores.[125] Como ya vimos, es mejor pensar en órganos sin cuerpo que en organismos discretos, independientes e idénticos a sí mismos. Las avispas del género *Sphex* paralizan a los grillos para dar de comer a sus crías. Si quitas un grillo paralizado de enfrente de la madriguera que está inspeccionando la avispa (por si

hay larvas), la avispa repetirá la misma acción, moviendo otra vez el grillo hasta la entrada del agujero, sin conseguir meterlo en él.[126] La Naturaleza parece natural solo porque sigue avanzando sin parar, como los muertos vivientes, y porque nosotros mantenemos la distancia con respecto a ella, la enmarcamos y la evaluamos. La malla se compone de dispositivos protésicos y comportamientos algorítmicos. Los ojos son unas gafas esponjosas y húmedas. Las piernas son muletas frágiles y quebradizas. Las orejas son vistosos auriculares. El cerebro es una cosa que grazna como la mente.

Como un arroyo que corre por los lados de un roca, el pensamiento ecológico fluye por delante de la Naturaleza masculina. La idea de especie es demasiado rígida y arbitraria para explicar la líquida y mutagénica composición del extraño forastero.[127] Todos los seres están escindidos, curvados, ciegos, sordos y afligidos. Los hombres tienen tetillas porque el ancestro común de los seres humanos y de otros primates era intersexual.[128] Las tetillas masculinas pueden segregar leche tras el parto y durante la pubertad, y es probable que «durante un largo período de tiempo los mamíferos machos ayudasen a las hembras a amamantar a las crías».[129] De hecho, dice Darwin, «en un período embrionario muy temprano ambos sexos poseen verdaderas glándulas masculinas y femeninas. Por ende, algún remoto progenitor de todo el reino vertebrado parece haber sido andrógino o hermafrodita».[130] Si no te fijas en las tetillas, los machos tienen un aspecto casi masculino.

Bienvenidos sean los pinos con sus profusas nubes de polen, bienvenidas las abuelas con perros, y malditos sean los sabios filósofos que desprecian a las abuelas con perros en beneficio de los lobos.[131] Para esos pensadores, si no puede haber un regreso a la Naturaleza, debería haber un regreso a la no Naturaleza. Los animales de compañía son bichos raros,

nada naturales. Se los puede castrar, pero tienen muchas formas de expresar el afecto y la sexualidad. Forman un biónica existencia híbrida con sus amos.[132] Lo lindo aún puede exprimirse más. Precisamente, porque lo lindo es limitado, no deberíamos intercambiarlo por el «meme» de las «rutas salvajes». Debemos tomar decisiones en algún momento, de modo que voto por no tirar al lindo bebé con las «naturales» aguas del baño. Los empalagosos sujetos de la lindura son mejores para la supervivencia ecológica y humana que la mortífera sublimidad de la típica Naturaleza «desnuda». Lo sentimental tiene que ver con sentir la ternura.[133] Los peluches enamoran. El subtítulo de *Wall·E: batallón de limpieza* podría ser *La lindura salva el planeta*.[134] Lo único que sobrevive a la evacuación en masa de consumistas son fantasmagóricas ilusiones sentimentales. Critica lo lindo, pero no en nombre de la Naturaleza masculina. En lenguaje «sofisticado», el sentimentalismo, es una cosa desagradable que les pasa a los demás: «Ella es sentimental, tú eres demasiado emocional, pero yo tengo auténticos sentimientos». El lado perverso y oscuro del pensamiento ecológico quiere mimar un poco ese sentimentalismo. De todos modos, no hay auténticas emociones (en oposición a las falsas). Son todas falsas.

De acuerdo, inspiremos profundamente: no es justo calificar la ingeniería genética de antinatural, como si la buena gente tuviera que prohibir los caballos, los perros y los gatos, el trigo y la cebada. No es sensato decir que la manipulación genética «tecnológica» es mala, como si la cría de sementales no fuese manipulación técnica. El cruzamiento es una forma de tecnología. Los campos y las acequias son tecnología. Los monos que capturan termitas con un palo son tecnológicos. ¿Y qué es la cebada, sino una planta rara? Todos los seres biológicos son raros. Toda la comida está modificada genéticamente.[135] El pensamiento ecológico podría argumentar —

es pura provocación, lo sé— que la ingeniería genética se limita a hacer de manera consciente lo que antes era inconsciente.[136] A mi ADN se le puede indicar que produzca virus; así es como estos se replican. No hay una pequeña imagen mía en mi ADN: de ahí la gripe porcina, que evolucionó a partir del virus que afectaba a tres especies distintas. La genómica puede utilizar ADN bacteriano que fabrique plástico en lugar de bacterias.

Lo malo de la ingeniería genética es que convierte las formas de vida en propiedad privada para enriquecer a las grandes empresas. Las grandes familias linajudas ejercieron el control del capitalismo empresarial desde la carrera de las especias, la primera carrera espacial.[137] El capitalismo siempre ha puesto límites a los bancos de genes y ha acaparado numerosas propiedades, con la consiguiente estabilidad y poder. El lenguaje capitalista de la desregulación, el flujo y la circulación enmascara la condición estática, repetitiva y «molar» de las formas de capitalismo. Pero los procesos de privatización y adquisición contradicen las cualidades líquidas, raras, mutagénicas, enigmáticas e inasibles de las formas de vida. Si nos vamos a oponer a las formas de vida programadas genéticamente, tendremos que saber por qué. De lo contrario, otros motivos ilusorios producirán a largo plazo un resultado igual de ilusorio.

EANDERTALES ' 'US

El extraño forastero no es simplemente el «otro»; el «yo» es el otro. Puesto que no hay ningún yo (sólido, duradero, independiente y único), nosotros somos el extraño forastero: «Yo es otro».[138] En *Alastor*, Percy Shelley describe un encuentro entre un poeta y un antílope:

> he would linger long
> In lonesome vales, making the wild his home,
> Until the doves and squirrels would partake

From his innocuous hand his bloodless food,
Lured by the gentle meaning of his looks,
And the wild antelope, that starts whene'er
The dry leaf rustles in the brake, suspend
Her timid steps to gaze upon a form
More graceful than her own.[139*]

El antílope parece capaz de gozar de la contemplación estética, de apreciar la belleza sin motivo alguno. ¿Piensa acaso: «Esa forma es más grácil que la mía»? Nunca lo sabremos. Shelley no dice: «Una forma / que veía más grácil que la suya». He ahí la belleza de los pensamientos narrativos sin etiquetar con un superfluo y evidente «veía» o «consideraba». El no saber abre el espacio interior, el espacio de la otra mente. Atisbamos la posibilidad de que el mundo no humano no sea impersonal. La policía sabe que quedarse sorprendido revela muchos estados cognitivos.[140] Al igual que el pato salvaje de Clare, el antílope de Shelley, «suspendiendo» sus pasos, hace que nos preguntemos: «¿Tendrá conciencia como nosotros?».

Los seres humanos defienden la frontera entre lo humano y lo animal levantando gruesos muros, compuestos de seres casi humanos, humanoides, homínidos, seres ambiguos o seres inhumanos. El descubrimiento de los neandertales, en 1848, amplió el terreno para la construcción de nuevos muros.[141] Extrañamente, la ideología (no la ciencia, sino el cientificismo) pretende trazar una línea recta desde la australopiteco *Lucy* —que vivió hace 3 millones de años— hasta los seres humanos, pasando por el *Homo habilis* y saltándose a nuestros casi vecinos, los neandertales.[142] Pero los seres humanos y los neandertales tenían un antepasado común hace medio millón de años.

Otro obstáculo es la idea de que los seres humanos propiamente dichos, a diferencia de los neandertales, tienen imaginación, y por tanto pueden pensar de modo creativo acerca de la supervivencia.[143] Pero recientes estudios sugieren que

las herramientas neandertales estaban, cuando menos, tan bien fabricadas como las humanas.[144] El ADN neandertal contiene el gen FOXP2, indicador del uso del lenguaje. Los neandertales enterraban a los muertos con sus herramientas, en posición fetal, rodeados de cuernos, flores y hierbas, y esparcían ocre sobre las tumbas.[145] Pensarías que aquí se acababa la cuestión, pero algunos científicos siguen pensando que aquellos entierros no eran lo bastante elaborados para indicar el uso de la imaginación.

O tal vez lo que consideramos «imaginación» no sea más que una imagen fantasma, una extrapolación que hacemos al ver a la gente utilizando el lenguaje. Quizá las hormigas que caminan sobre la arena tengan una «imagen» de esta; quizá simplemente caminen, como yo en las morrenas de los glaciares en el monte Kailás.[146] Yo no sabía gran cosa sobre las morrenas de los glaciares; solo intentaba no caerme. No deberíamos imaginar la inteligencia como una forma de representar el mundo, como si todos los seres sensibles hubieran de tener sólidos conocimientos de filosofía platónica para poder moverse.[147] Por otra parte, ¿tenemos una noción de «mundo» en la cabeza, un contexto en el que podemos actuar? ¿Son ciertas discriminaciones verdaderamente humanas? ¿Se ajustan a una «humanidad» predeterminada? Tal vez la predeterminación del mundo no sea más que una característica de su velocidad de cambio, que es relativamente lenta, como la evolución de nuestro cuerpo. Si estallara una revolución comunista, o si de repente nos creciera una oreja más, las cosas parecerían distintas. ¿Tiene la educación un horizonte? ¿Y si nosotros mismos estuviéramos siguiendo simplemente listas de instrucciones acompañadas de conciencia? ¿Y si nuestra mente fuese tan solo un reflejo de la actividad cerebral, sin un contexto o un mundo?[148]

Los filósofos detractores de la inteligencia artificial afirman que hay «cosas» inequívocas que la mente piensa y que no son reducibles a otras cosas, o bien que hay un mundo inequívoco. Los partidarios de la inteligencia artificial no pueden abordar la extrañeza del extraño forastero. En cualquier caso, los seres humanos se parecen tanto a los no humanos que no se sienten tranquilos. Los darwinistas dicen que los seres humanos son «primates evolucionados», mientras que el pensamiento predarwiniano consideraba a los primates «hombres degenerados».[149] Linneo pensaba que los orangutanes deberían clasificarse dentro de la especie *Homo*, y hay un movimiento que pretende reclasificar a los bonobos de ese modo; fijémonos de paso en que no hay ningún movimiento que quiera reclasificar a los hombres dentro de la especie *Pan* (la del chimpancé), aunque, técnicamente, nosotros somos el tercer chimpancé, pues tenemos más cosas en común con ellos que los gorilas.[150]

Hay un momento extraordinario en *Los Simpson*, durante los títulos de crédito (cuya última escena varía en cada episodio), en que los Simpson originales conocen a sus encarnaciones más recientes.[151] Ambas familias gritan y huyen de sus *Doppelgänger*. Ese momento capta precisamente qué tiene de extraño el extraño forastero, la insinuación de algo que Darwin deja a un lado durante el primer tercio de *El origen del hombre*: «En una serie de formas que van progresando imperceptiblemente desde una criatura simiesca hasta el hombre tal como es ahora, resultaría imposible determinar el punto exacto en que debería usarse el término *hombre*».[152] Si las transiciones son suaves y progresivas, no las percibimos. Por la misma regla de tres, cualquier éxito en la variación tiende a asemejarse cada vez menos a la de los vecinos. Lo familiar se vuelve extraño. La separación entre el hombre y el chimpancé se produjo hace solo seis millones de años, lo que

es como la semana pasada desde el punto de vista de la Tierra.[153] Al igual que muchas características de las formas de vida, los cráneos típicos de los neandertales evolucionaron por casualidad.

Los neandertales de Jean Auel en *El clan del oso cavernario* son claramente patriarcales, interpretando escenas de un Yanquistán posbélico con una absurda combinación de deportes masculinos y concursos de cocina para las mujeres. El mundo de William Golding, en *Los herederos*, por el contrario, es matriarcal, y las diversas mentes de los neandertales se reflejan bien en los estratos descriptivos de la narración. Los neandertales de Golding son una especie en peligro de extinción, cuyos miembros son perseguidos y asesinados para satisfacer el espíritu deportivo de los hombres. No está claro si Lok y los otros son neandertales.[154] Cuando lo averiguamos, ya nos hemos identificado con ellos. Auel retrata la vida de un ser humano adoptado por una tribu neandertal. Al clan le resulta difícil aceptar a una mujer más alta y más inteligente que cualquier miembro de su jerárquica y patriarcal estructura. Pese a ser ascendida a curandera, la violan, le pegan, la destierran y la separan de su hijo. Los neandertales reflejan el racismo humano contemporáneo («el racismo es neandertal»). Esa circunstancias no destruye la barrera humano-humanoide. Pero, drásticamente, la relación sexual entre Ayla, la humana, y Broud, un neandertal, da como fruto un bebé. Los hombres y los neandertales, por tanto, no son tan diferentes.

Ambas novelas exploran la idea del «callejón sin salida», esos atolladeros evolutivos que resultan difíciles de apreciar si nos aferramos a los rígidos modelos de «aptitud» y a los conceptos metafísicos de Naturaleza. Desde el punto de vista del clan de Auel, Ayla y su hijo son horriblemente deformes. Incluso la tolerante Iza, heredera de una desprestigiada tradi-

ción matriarcal, se ofrece a matar al niño.[155] El embarazo de Ayla, violada por Broud, lleva a los más inteligentes (Ayla y el curandero, Creb) a sacar la conclusión de que son generados por el sexo, y no por unos espíritus que batallan en un mundo invisible. El encuentro con el extraño forastero estimula la actividad científica y, por tanto, una pérdida de «mundo», para el que Ayla es un chivo expiatorio. Broud, en cuanto se convierte en el líder del clan, destierra a Ayla, movido por una envidia homicida.

«¡Es un caballo que piensa!» En su inquietante balada de «El niño idiota», Wordsworth describe un caballo que lleva a Johnny, un niño retrasado, por el bosque.[156] Darwin comenta la inteligencia de las mulas, facultad que encuentra «incluso en los animales que están más abajo en la escala de la naturaleza».[157] Wordsworth yuxtapone un ser humano poco inteligente a un ser no humano inteligente. El caballo pensante se asemeja al cuerpo pensante del anciano viajero de «Tranquilidad animal y decadencia». La madre del niño, Betty Foy, y el narrador deben detectar esos «pensamientos» en el cuerpo del caballo, a menos que sepan hablar el lenguaje equino. Mientras, el niño idiota sonríe y balbucea. Su cuerpo no sabe hablar: solo existe y se convulsiona por inercia. La balada es tan inercial como Johnny. Muchas personas consideran que «El niño idiota» es un poema idiota.[158] Johnny se equivoca de camino en el bosque, y el narrador se pregunta con poco entusiasmo si lo que quiere es emprender una aventura picaresca. Hay un perturbador vacío en medio del poema, mientras Johnny y el caballo vagan sin rumbo fijo.

Wordsworth nos lleva al nivel cero de la esencia misma y a un nivel subestético, un lugar nada bonito. Nos enfrenta a extraños forasteros: soldados en la reserva, mendigos ciegos, madres enloquecidas de dolor.[159] En ocasiones, la pasión ambientalista por los «animales» se olvida de esos abstrusos

forasteros. El pensamiento ecológico considera al extraño forastero como la otra mente, la otra persona, el prójimo, por usar el término judeocristiano («ama al prójimo como a ti mismo»). El prójimo por antonomasia es el *Müsselman* atontado de los campos de concentración nazis, tan resignado al destino que parece haber perdido la voluntad de vivir o de comunicarse de forma «humana».[160] La sociedad moderna utiliza métodos abominables para reducir al hombre a un nivel de vitalidad apenas funcional, a un «vegetal» asistido o a una víctima del terror estatal, obligado a ser «menos que un perro». Fijémonos simplemente en la denominada «cultura de la vida» que propugnaban el papa Juan Pablo II y el presidente George Bush.[161] La palabra clave de la CIA *(entrega)*, que se usaba para designar el traslado de «posibles terroristas» a países torturadores, evoca la palabra que se usa para fundir los huesos y el tuétano del ganado con el fin de fabricar pegamento y comida para gatos.[162] Si el ambientalismo equivale a biopoder —si «reducir» a los seres humanos a animales significa reducir los animales a vegetales—, el pensamiento ecológico no quiere saber nada del asunto.

El pequeño recita algo semejante a una poesía en el inquietante final de «El niño idiota»: «Los gallos cantaban a-quí, a-quí, / y el sol enfriaba muchísimo». Comparémoslo con el «¡Oh, Susana!» de Stephen Foster: «Llovió toda la noche el día que me fui, el clima era tan seco, / tanto calor hacía, que casi me congelo, Susana, no llores más por mí».[163] Mientras que algunas personas atribuyen una imaginación sorprendente a ese tipo de versos —cantados por bebés—, yo no dejo de oír el relato de un sufrimiento indescriptible. En «¡Oh, Susana!», el viaje hace enloquecer al protagonista: ¿se trata de un esclavo huido, como sugiere la letra original de Foster? Es evidente que Johnny no comprende el mundo en el que vive. Las imágenes de un sol helador son indicios de

tormento. El gélido fuego es la imagen petrarquesca del amor al borde de la locura. En el lugar en que aparece el extraño forastero, la intensidad es tanta que no llegamos a comprenderla. Wordsworth consigue abandonar la estética sin perder el contacto con la percepción. Nos guía a todos hacia un mundo de confusión y estéril sufrimiento. Lo único que podemos ofrecer es cuidado e interés.

El pensamiento ecológico contempla un plano subestético del ser, más allá de la lindura y más allá de lo formidable. No podemos decir que sea hermoso (independiente, armónico) ni sublime (impresionante, abierto). Ese plano nos desestabiliza y nos incomoda. No refleja nuestras fantasías. No es difícil amar la Naturaleza como reflejo de uno mismo. No es difícil amar la Naturaleza como un imponente espacio abierto. Es mucho más difícil amar a los seres inquietantes y desagradables que no muestran un rostro humano con tanta facilidad. Una de las tareas del pensamiento ecológico consiste en averiguar cómo se ama lo inhumano: no solo lo no humano (eso es más fácil), sino también lo drásticamente extraño, peligroso e incluso «maligno», pues lo inhumano es el núcleo extrañamente extraño de lo humano.

Ese núcleo inhumano se arremolina en el corazón de «La balada del viejo marinero»:

> La Luna moviente subió al cielo,
> y en ninguna parte demoró:
> suavemente iba subiendo,
> y una estrella o dos al lado.
> Sus rayos burlaban la abrasante inmensidad,
> como escarcha de abril esparcida;
> pero donde estaba la sombra del abrazo del barco
> el agua encantada quemaba
> un quieto y terrible rojo.
> Más allá de la sombra del barco,
> observé las serpientes marinas:
> se movían en huellas de reluciente blanco,

y cuando se encabritaban, la luz élfica
caía en canosas escamas.
Entre la sombra del barco
observé su rico atuendo:
azul, verde satinado, y negro de terciopelo,
serpenteaban y ondulaban; y cada huella
era un resplandor de fuego dorado.
¡Oh, felices cosas vivas! Ninguna lengua
su belleza podría declarar.
Una fuente de amor fluyó de mi corazón,
y los bendije sin saber:
seguro mi buen santo tuvo piedad de mí,
y los bendije sin saber.
En ese mismo momento pude rezar;
y desde mi cuello tan libre
el albatros cayó, y se hundió
como plomo en el mar.[164*]

De algún modo, el viejo marinero, atormentado por espíritus demoníacos y una vida insoportable, consigue bendecir las serpientes marinas «sin saber». Hay varias interpretaciones, que se excluyen mutuamente, de «¡Oh, felices cosas vivas! Ninguna lengua / su belleza podría declarar». Quizá se trate de una exclamación espontánea del marinero. Oímos ese «oh» al comienzo del verso. El marinero aprecia las serpientes sin motivo alguno. La frase «ninguna lengua / su belleza podría declarar» tal vez signifique que «eran increíblemente hermosas» o que «era imposible calificarlas de hermosas». ¿Hay alguna cosa que, de tan dulce, produce asco? ¿Hay alguna cosa que, de tan bella, resulta fea? ¿O son la fealdad y la belleza del todo indescriptibles? Hay sinceridad ahí. Sería absurdo sostener que el marinero bendice las serpientes solo de manera inconsciente. Coleridge quiere que el asunto tenga un final más abierto: «sin saber» no significa «a ciegas» o «automáticamente».[165]

Los vertiginosos versos que mencionan la luna pierden velocidad como si fueran sangre coagulada. La experiencia se vuelve más rica, más dolorosa, más feliz, más incierta. Nos sentimos más pesados, literal y figuradamente. Nos vemos obligados a entrar en un espacio contemplativo, pero no nos gusta. Seguro que así se percibe cualquier auténtica experiencia meditativa. Recuperamos la conciencia en una circunstancia en que habíamos actuado de manera inconsciente. Sin duda será horrible y doloroso. Caemos al pozo sin fondo de la depresión. Cuando no hay esperanza, no hay miedo. Durante un momento, hay una receptividad absoluta: «¡Oh, felices cosas vivas!». Eso no nos garantiza que estemos fuera del pozo. En el caso del marinero, aún faltan cientos de versos endiablados.

Kant llamaría a la sinceridad «apreciación estética», sin conceptualizarla. Ciertamente es así para el marinero, pero de un modo más extraño que lo que pretendía Kant. No podemos decir que la experiencia del marinero sea estética. Es una experiencia con toda su traumática crudeza. Para valorar las cosas bellas en todo su esplendor, debemos aprender a escupir las cosas feas. En cierto modo, el buen gusto burgués tiene que ver (como dice el capitán Beefheart) con la elegancia del vómito.[166] Pero el marinero no escupe las serpientes. ¿Cómo es posible? Está congelado. Se trata de una mutación de Kant. No tiene ni pies ni cabeza. El marinero no saca nada de su apreciación, es decir, hasta que puede rezar y el albatros se aleja de él, en un momento de bienaventurado consuelo. Las serpientes tampoco tienen sentido: se limitan a nadar y enroscarse. Su belleza (o increíble fealdad) es vana e inútil, y sus huellas son como babas de caracol o como los brochazos de un pintor abstracto: fuegos de limo.[167]

A lo mejor la apreciación sin motivo no es una experiencia de la belleza y la felicidad, sino de la fealdad y la compasión. En lugar de evitarla, el pensamiento ecológico penetra en la dimensión estética. Deja espacio para lo que denominamos, impropiamente, lo subjetivo y la subjetividad.

EJA QUE TE LLEVE CONMIGO

El pensamiento ecológico sabe que todas las cosas están interconectadas. He ahí la malla. El pensamiento ecológico sabe que las fronteras entre los seres, y las identidades de estos, se ven afectadas por esa interconexión. Ese es el extraño forastero. El pensamiento ecológico está cerca de otros seres: ni yo ni «no yo». Esos seres existen, pero no existen de verdad. Son extraños de cabo a rabo. Cuanto mejor los conocemos, más extraños se vuelven. El pensamiento ecológico implica familiaridad con la extrañeza del forastero. La extrañeza definitiva, la extrañeza de la pura apariencia, es subjetividad (femenina), cuya esencia es la pasividad radical.[168] La dependencia recíproca es la coexistencia de la pasividad con la pasividad. El nivel social cero es esa mera coexistencia.

La intimidad es mucho más evidente cuando estamos deprimidos. La melancolía es el humor térreo, la bilis negra. El arte melancólico, como la tragedia alemana *(Trauerspiel)*, expresa la verdad del dolor.[169] A lo mejor ese arte es más ecológico que otras versiones edulcoradas. Tener intimidad con el extraño forastero es como sufrir varios tipos de dolor. Estar pegado a un mundo candente que podría abrumarnos o matarnos es una mala noticia. La ecología está encajonada entre la melancolía y el duelo. El lenguaje de la Naturaleza es como la melancolía: es como aferrarse a un objeto «malo», a una madre nociva cuyo distanciamiento y prosaísmo veneramos.[170] El ambientalismo es afrontar el duelo por una madre que no tuvimos. Para tener ecología, debemos renunciar a la Naturaleza, pero, puesto que llevamos siendo adictos a la Na-

turaleza desde hace tanto tiempo, la renuncia resultará dolorosa. Renunciar a una fantasía es más difícil que renunciar a una realidad.

Esa actitud de adoración de la Naturaleza es como la de un gay deprimido que sigue en el armario pero insiste en que es hetero.[171] La melancolía es enfermizamente devota, excesivamente fiel a la oscuridad del momento presente. Sin embargo, ¿no es ese exceso de lealtad lo que necesitamos ahora? La ecología oscura rezuma desesperación. La depresión es la forma más precisa de experimentar el actual desastre ecológico.[172] Es mejor que las ilusiones vanas. Gracias a la ecología oscura, descubrimos que la ecología está en el lugar hacia el que se dirige nuestra mente. No es necesario tener pensamientos especiales, de manera especial, para ser ecológico.

Incluso en el límite del dualismo, nos topamos con la ecología. Descartes argumentaba que los animales eran máquinas sin sentimientos que los hombres podían diseccionar con impunidad. Descartes proponía un dualismo sujeto-objeto que muchas personas consideran como una de las causas de la catástrofe ecológica. Pero el propio Descartes incluye al comienzo de las *Meditaciones* la idea de un «medioambiente»: está sentado cómodamente junto al fuego, pasando la misma página que estamos leyendo nosotros.[173] La duda, inherente al pensamiento ecológico, empieza como un pensamiento junto a la chimenea: ¿este soy realmente yo? ¿Cómo saberlo? Esos pensamientos no deberían ser desterrados de una sociedad ecológica. Lejos de ser la sentencia de muerte de la armonía con el mundo, la mente dubitativa de Descartes es profundamente ecológica. Hay más fe en la duda sincera cuando tratamos de abrirnos paso entre el pensamiento ecológico, como una persona ciega.

La ecología está presente en el pensamiento de Kant, quien sostiene que la mente humana trasciende radicalmente sus condiciones materiales. Cuando imagina que el poder de lo sublime abre nuestra mente a los poderes de la razón, Kant visualiza cómo medir la altura de un árbol basándose en la de un hombre. El árbol sirve entonces para medir una montaña; las montañas indican el diámetro de la Tierra; la Tierra indica el tamaño de la Vía Láctea. Y la Vía Láctea determina lo que Kant llama «la inmensa multitud de esos sistemas galácticos».[174] Remontándose desde un árbol hasta la inmensidad del espacio, al igual que Milton, Kant representa la vastedad del pensamiento ecológico.

Darwin cavila sobre el asombro de Kant ante el concepto de «deber»: ¿de dónde procede, si el mundo se basa en la rivalidad egoísta? Tiene que haber un buen motivo para ello. Quizá vislumbremos en el deber los primeros indicios del altruismo transpersonal entre las especies. Si el hombre quiere seguir adelante, tal vez deberíamos indagar cómo trascender nuestros impulsos. Hay demasiados libros que tratan sobre la «actitud» que deberíamos adoptar ante los «animales». Prueba a sustituir *animales* por *judíos* o *inmigrantes* y fíjate en si estas discusiones sobre «la cuestión animal» siguen siendo tan entretenidas. Sería mejor no adoptar actitud alguna. El extraño forastero está más allá de las actitudes, más allá de la ontología. Por eso el pensamiento ecológico deja a un lado el nihilismo. La afirmación de que «no hay nada» supone la presencia al menos de un (otro) ser que la escuche. El pensamiento ecológico subvierte el idealismo, pues la posición desde la que se puede ser idealista es la coexistencia.[175] Esta fluye por debajo del materialismo porque, aunque la evolución es visiblemente algorítmica —«que vivan los más fuertes y que mueran los más débiles»—, ello no anula la infinita responsabilidad de los seres conscientes con relación a los

otros.[176] El pensamiento ecológico encuentra la salida del laberinto de las creencias. Preocuparse de si estamos siendo guardianes o tiranos o pilotos de la nave Tierra es escaparatismo. Si tenemos un futuro, habremos decidido cuidar de todos los seres sensibles.

Esa decisión no es ni interesada ni utilitaria. Llevada al extremo, se trata de amor. Lo malo del amor es que está teñido de «maldad». «De entre el universo de las cosas —como dije antes—, te elijo a ti.» Volvamos al capítulo 1. ¿No es eso lo malo de la fotografía *Salida de la Tierra* y de Google Earth? Algo se esconde tras la supuesta inocencia y fascinación de *Salida de la Tierra*, algo que Google Earth deja más claro. Cuando veo el estanque de mi madre en Londres desde mi despacho de California, ya no existe un mundo «allá lejos». Lo que veo es lo que quiero ver: de las partes de la Tierra que estoy viendo, no puedo restar mi propio deseo de ver. Es como aquella escena de *Los pájaros*, de Hitchcock: vemos la bodega Bay en llamas desde arriba y entonces las aves empiezan a llenar la pantalla, como si esa «vista de pájaro», supuestamente neutral, albergara muy malas intenciones.[177] La vista de pájaro selecciona la Tierra de entre todos los lugares del universo: en casa se está mejor que en ningún sitio. Esa vista no tiene nada de neutral o, lo que es peor, su propia neutralidad tal vez forme parte de su maldad. La decisión de cuidar de todos los seres sensibles es una confesión de la maldad implícita en nuestra visión de conjunto. Ese es el terreno en el que crece la ecología oscura. Abrazar árboles empieza a tener connotaciones siniestras, que no inocentes. Sin embargo, tenemos que atravesar esa oscuridad. Es la única forma de crecer. Si así no nos hacemos responsables, adoptaremos una actitud intransigente de la que nunca podremos librarnos, la actitud dañada y dañina que dio lugar al pensamiento ecológico.

CAPÍTULO 3

Reflexión anticipatoria

> Los espejos de las gigantescas sombras que el futuro proyecta sobre el presente.
>
> PERCY SHELLEY

El ambientalismo suele ser apocalíptico. Nos advierte del fin del mundo y nos protege de él. Un título de Rachel Carson, *Primavera silenciosa*, lo dice todo.[1] Pero las cosas no son así: el fin del mundo ya se ha producido. Rociamos el DDT. Detonamos las bombas nucleares. Cambiamos el clima. Hoy no es el fin de la historia. Vivimos en el comienzo de la historia. El pensamiento ecológico reflexiona de manera anticipatoria. Sabe que acabamos de empezar, como alguien que se despierta de un sueño.

Tenemos la culpa del calentamiento global. Somos formalmente culpables, tanto si lo causamos nosotros como si no, tanto si podemos demostrar que lo causamos como si no. Somos culpables del calentamiento global simplemente porque somos sensibles. No hace falta elaborar más razonamientos. Si consideras necesario un argumento más artificioso, ten en cuenta lo siguiente…

Cuando ves a un niño a punto de ser atropellado por un camión, ¿dices: «No soy directamente responsable de su muerte, así que no lo ayudaré»? Cuando tu casa está en llamas, ¿dices: «Bueno, yo no provoqué el incendio, así que no tengo por qué apagarlo»? La diferencia estriba en que, al contrario de lo que sucede con el niño y la casa, tú no puedes ver el clima. El clima no es el tiempo que hace. Puedes ver el tiempo, pero no el clima, del mismo modo que no puedes ver el ímpetu, pero sí la velocidad. El clima se deriva del tiempo meteorológico. Potentísimos ordenadores, con varios terabytes de memoria RAM, apenas pueden modelar el clima.

El clima, aunque no se pueda señalar con el dedo, existe. No importa que haya nevado en alguna parte, de igual modo que no importa si un camión que está a punto de atropellarte está frenando o acelerando. Si tiene bastante fuerza para matarte, te matará a menos que te apartes. Si ves a una niñita delante del camión, tienes la obligación de socorrerla, por la sola razón de que la estás viendo. Dicho de otro modo, simplemente porque somos sensibles —pongamos el listón bajo para asegurarnos de que hasta los caracoles y las personas más esmirriadas también tienen responsabilidades— estamos obligados a frenar el calentamiento global. No hacen falta pruebas de que lo hayamos causado nosotros: buscar pruebas concluyentes entorpece nuestra reacción.

Eso es complicado: asumir responsabilidades por algo que no puedes ver. Pero no es más complicado que asumir responsabilidades, digamos, por no matar: no necesitas una razón; simplemente no matas, y luego te preguntas por qué. Por eso se llama decisión ética. No hace falta demostrarla ni justificarla. Solo hay que actuar, lo que no quiere decir que tu acción sea inconsciente. En modo alguno estoy diciendo que solo deberíamos hacer lo que nos parece bien; lo que digo es que se puede actuar de manera consciente y espontánea. Analizaré esta aparente contradicción un poco más adelante.

La negación del calentamiento global depende de una idea de la Naturaleza que no es muy diferente de cierta actitud hacia el niño de la carretera o la casa en llamas: «Está allí, no aquí, de modo que no es asunto mío». Asumir la responsabilidad directa del calentamiento global implicará también abandonar la idea de Naturaleza, una barrera ideológica que nos impide ver que todo está interconectado. Los que niegan el calentamiento global son como un hombre con un arma apuntando a la cabeza de otro, mientras dice: «Dadme una buena razón para que no mate a este tío». ¿Das una buena ra-

zón («es cierto, resulta convincente, hay una red simbiótica en la que estamos metidos todos, y tú la estás dañando, estás perturbando el equilibrio natural…»), o, si puedes, simplemente le quitas el arma?

No hay bastantes razones en el mundo, desde cierto punto de vista. Por eso Søren Kierkegaard argumenta que la postura «ética» está un escalón por encima de la postura «estética»: en la estética, haces las cosas porque son agradables o bonitas. En la ética, lo agradable —o incluso la sensatez racional, que quizá sea también una especie de orden estético— no importa. De manera cínica, los argumentos ambientalistas que se basan en el consecuencialismo (esto es, cuidar de la Tierra te hace sentir mejor) en realidad obstaculizan la acción, como veremos más adelante.

Una consecuencia de ello es que se puede ser consciente y espontáneo, al mismo tiempo y por las mismas razones. No estoy de acuerdo con Gregory Bateson, quien afirma que las únicas decisiones buenas son inconscientes, lo que recuerda sospechosamente aquello de que «la única mujer buena es la mujer muerta».[2] Ese desacuerdo afecta a nuestra interpretación de un momento clave de «La balada del viejo marinero», que analizamos en el capítulo anterior. Lo que hace el marinero con las serpientes no es una aleatoria descarga cerebral y tampoco es tan raro, si tenemos ojos para verlo. Dirigir un saludo a un extraño es una forma de «bendecir sin saber»: no las conocemos cuando las saludamos.[3] *Sin darse cuenta* no significa *automáticamente;* de ser así, nos arriesgaríamos a una regresión infinita, pues, ¿quién o qué instaló el «bendito *software*» que posibilitó la ejecución automática de ese acto?

El pensamiento ecológico se extiende en el espacio y en el tiempo, pero pensar a lo grande no está en contradicción con la cercanía: una malla que nos impidió imaginar que el extraño forastero no sería una malla y, viceversa. La ecología no es

una relación con la Naturaleza, sino con los extraterrestres y los fantasmas. La intimidad nos plantea el problema del espacio interior. Nuestra intimidad con otros seres está llena de oscuridad y ambigüedad. Los extraños forasteros fluyen y disimulan. Si eliminamos la oscuridad y la ambigüedad, de lo único que seremos objeto es de una agresión.

El pensamiento ecológico es oscuro, pero no suicida. El meme de «hacia rutas salvajes» no desempeña ningún papel. En cuanto descubrimos el vacío en nuestro corazón, ya no permanecemos indiferentes al extraño forastero. Ese hallazgo en sí mismo es una forma de protección. Es mucho más reconfortante despertarse en la oscuridad del pensamiento ecológico que seguir soñando con la destrucción total de la vida. El ecoapocalipsis es siempre para alguien. Se da por supuesta la presencia de público. ¿Qué clase de fantasías se representa? ¿Fantasías del tipo «tú te lo buscaste»?[4] ¿En qué medida lo deja todo como estaba el día anterior a pasado mañana? Para muchas personas, por lo que parece, es más fácil imaginar el fin del mundo que imaginar el fin del capitalismo. Cuanto más pensamos en el pensamiento ecológico, tanta más cuenta nos damos de que la mentalidad del «déjalo estar» (nada de interferencias humanas con el medioambiente, nada de cuidados «antropocéntricos» para los «animales», y así sucesivamente) no es sino la otra cara del *laissez faire*. Parecen muy diferentes, pero en realidad son la misma cosa vista desde distintos ángulos, como si se tratase de un paralaje.[5] La crisis bancaria internacional de 2008 debería alertarnos (alertó incluso a Alan Greenspan, presidente de la Reserva Federal estadounidense) de que el «déjalo estar» es una fantasía ideológica. La desregulación financiera dio un aspecto «natural» a la Bolsa, como si esta fuese una nube. Cuando se hundió, el mercado bursátil dejó de ser una «cosa allá lejos»: un proceso cosificado que simplemente se desarrolla. Estados Unidos y

el Reino Unido han abandonado la era de «las cosas pasan» (así describió Donald Rumsfeld, secretario de Defensa de Estados Unidos, los saqueos y la anarquía en las calles de Bagdad tras la invasión de Irak).

Las aspiraciones de la ecología van más allá del capitalismo, si bien el capitalismo pasará sin duda por una etapa ecológica. En su búsqueda enfermiza de la siguiente subida de la Bolsa, el capitalismo creará una burbuja verde. Pero el capitalismo no es el destino final de una replicación que dura ya 4.500 millones de años. El capitalismo marca solo el comienzo de un pensamiento ecológico que va más allá de nuestro patio trasero. Las versiones de la ecología adaptadas a los intereses de las empresas son distorsiones temporales. El capitalismo muestra solo la realidad de la colaboración. El sentido comunitario es heredado; la colaboración tenemos que elegirla nosotros. El sistema de fábricas permitió agrupar a los obreros para que colaboraran entre sí, convirtiéndolos en recambios de máquinas reemplazables.[6] Habitamos una red gigantesca, compuesta de estructuras mecánicas entrelazadas que son cada vez más precisas y globales. Cada vez aparecen más jaulas en las que nos reconocemos en cuanto seres conscientes y capaces de tomar decisiones. Lo primero de lo que se da cuenta un ser consciente es de que ha estado durmiendo dentro de una jaula. Debemos abandonar la romántica ecología comunitaria. Imaginar la sociedad ecológica como una comunidad es dificultar la colaboración futura, porque el lenguaje «comunitario» recurre a fantasías relativas a un momento histórico anterior a la aparición del socialismo.[7]

La reflexión profunda sobre la colaboración es un deber del pensamiento ecológico. Todos los extraños forasteros ya están colaborando. En la ciudad en la que vivo (Davis, California), hay miles de cuervos que utilizan los coches y las calles a modo de cascanueces. Las aves recogen nueces de los

árboles que flanquean una carretera, levantan el vuelo y, cuando pasa un coche, sueltan las nueces con tanta precisión que caen justo delante de las ruedas. En Nueva Delhi hay monos que deberían pagar por sus frecuentes desplazamientos en autobús (¿con fruta, tal vez?). Si no puedes vencerlos, únete a ellos. Un mundo globalizado significa que *We Are the World* [*Somos el mundo*, esa espantosa canción benéfica] incluye a los seres sensibles, a los corales, a los árboles…[8]

Me gustaría que los chimpancés pasearan a sus perros por la calle y que los países adoptaran normas éticas para la contratación de robots. Me encantaría que creciese el movimiento vegetariano, siempre y cuando no aumentase el furioso odio erótico al cuerpo que se manifiesta en la «veganorexia» y en la ropa de talla cero. Espero que los gobiernos pongan paneles solares en todos los tejados del mundo. Me gustaría que, en vez de pensar en los derechos de los «animales», respondiéramos a las demandas de los seres que coexisten con nosotros. Sobre todo espero que la crisis producida por la alteración del clima no sea una actualización del capitalismo, sino una profunda reflexión sobre por qué estamos vivos y qué queremos hacer al respecto, todos juntos.

La lógica cultural del ambientalismo temprano

¿Hay alguna señal en las hojas de té? El título de esta sección parodia un tratado de Fredric Jameson: *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*.[9] Si revisamos el posmodernismo, a lo mejor decimos que constituyó el inicio de la cultura ambiental global. El posmodernismo fue el momento en que el capital global y el mundo completamente dirigido por las administraciones nos impidieron (de manera perjudicial, negativa y destructora) detectar la malla. El localismo posmodernista, el pastiche, las «micronarraciones» apuntan a algo a lo que se refieren en su ausencia: un sistema (¿lo es?), un *mundo* (¿aún se puede usar esa palabra?), un *en-*

torno —a falta de una palabra mejor— increíblemente vastos e inquietantemente inestables. En un mundo que pretende «dominar todo el espectro» y colonizar la Luna y Marte, ¿dónde acaba el medioambiente? ¿Significa eso que en realidad el medioambiente ya no existe?[10] La lógica del capital nos ha confirmado sin lugar a dudas que el entorno ya no es lo que llamábamos «Naturaleza».

El ambientalismo y el posmodernismo parecen movimientos opuestos. Uno es «artificial», el otro «natural». Uno trata de los productos humanos, el otro del ser no humano. Uno promueve lo orgánico, el otro alaba lo artificial. A uno le gusta la integración y la autenticidad; al otro la desintegración y el pastiche. Pero el posmodernismo y el ambientalismo son en realidad dos caras del mismo momento histórico. Tomemos como ejemplo la música de David Byrne y Laurie Anderson. A la teoría posmoderna inicial le gusta considerarlos nihilistas o relativistas, *bricoleurs* en el laberinto de los fantasmas. El «O Superman» de Laurie Anderson presenta una muestra repetida de su voz y una siniestra serie de mensajes grabados.[11] Esa voz tipifica el material del arte posmoderno: formas de existencia indescriptiblemente incomprensibles. Algunas personas la llamarían pura existencia inerte: el arte como lodo. Es un medio en el que coexisten el sentido y el sinsentido. Ese medio viscoso tiene una característica física que yo denomino «atmósfera».[12] La voz de Anderson sabe a algo que está inquietantemente «ahí». De manera semejante, la canción «The Overload», de David Byrne y Brian Eno, habla de «una terrible señal, / casi imperceptible».[13] La señal es muy débil o muy aterradora o ambas cosas a la vez. Su propia debilidad es lo que la hace aterradora. Es un misterioso recordatorio de algo que la dominación de las formas de vida ha descubierto y ha olvidado.

En el arte posmoderno, la malla es como esconderse a plena luz del día. Cuando entramos en la sala de Giuseppe Penone, llena de bolsas con hojas de laurel, en el Centro Pompidou, u observamos la manera en que Dan Flavin organiza el espacio con luces fluorescentes, o vemos las abultadas esculturas biomorfas de Louise Bourgeois, u oímos los intensos timbres de Éliane Radigue, tomamos conciencia de un entorno. Y, puesto que la causalidad retrocede, podemos mirar atrás y comprobar que lo que se nos escapaba estaba allí todo el tiempo, en el espacio que rodea las palabras de Mallarmé, en las grandes pinceladas de Turner, en la forma en que la música palaciega japonesa se adapta de tal forma al espacio que parece estar escuchándose a sí misma.

La atmósfera apunta a donde estamos ahora. Estamos aquí. Keith Rowe, guitarrista de AMM —esa banda musical de improvisación libre—, dice que el silencio en la música es «[des]intención». La página en blanco, el lienzo desplegado, el espacio de la galería, el silencio (o la calma o, más propiamente, el ruido) que rodea y llena la música muestra el medio en el cual y a través del cual estamos leyendo, escuchando, observando, participando.[14] La atmósfera es el fenotipo extendido del poema, la forma en que el texto y el entorno evolucionan juntos: el «fenotexto extendido».[15]

En los espacios en que se despliega la atmósfera, vemos la historia; la Naturaleza no es más que su versión cosificada, plastificada. «Aquí» es una malla de presencias enmarañadas, no un concepto fundacional, localista y antiglobal. «Aquí» contiene la diferencia. La atmósfera nos indica el aquí y el ahora, de manera tan convincente que va más allá del contenido explícito; no tenemos que escudriñar ballenas o montañas, sino que podemos estar literalmente aquí, ahora, con la obra de arte. Y la atmósfera hace que nos replanteemos nuestras ideas acerca del espacio.

El capitalismo ha unido todas las formas de vida, aunque sea en sentido negativo. El suelo que pisamos está cambiando siempre, junto con el agua y el aire. De modo que, aparte de los radicalismos políticos que pretenden crear nuevas formas de colectividad a partir de la crisis climática, debe haber también un riguroso e implacable radicalismo teórico que nos permita ver dónde estamos, que nos demuestre que estamos aquí. Ese radicalismo es casi religioso por la intensidad de su pasión.[16] Tal vez el arte posmoderno y la filosofía eran la laboriosa excavación que requería la naciente constelación ecológica. Pero las palabras *medioambiente* y *ambientalismo* quizá no sean las más adecuadas para describir esa hipótesis. En primer lugar, en un mundo en que realmente nos preocupásemos por lo que ahora llamamos «medioambiente», no sería necesario destacarlo como tal. Seríamos el entorno más radical. En segundo lugar, el vocabulario religioso supone un peligro: podría convertir la ecología en otro tipo de superhéroe ajeno a la malla, ajeno a la evidente impermanencia y evanescencia de la realidad.

Entonces, ¿el pensamiento ecológico es un simple aguafiestas? ¿Qué tiene de malo el reencantamiento del mundo? El encantamiento no tiene nada de malo. El problema reside en el prefijo *re-*. Ese prefijo da por supuesto que el mundo estuvo encantado, que lo hemos desencantado y que deberíamos volver a ser como éramos antes. No se puede desaprender la modernidad. El encanto, si existe, está en el futuro. Lo ecológico «encanta el mundo», si *encantar* significa explorar la profunda y maravillosa transigencia e intimidad de la malla. ¿Qué se le puede pedir a la nueva constelación? ¿Qué arte, literatura, música, ciencia y filosofía son adecuadas para ella? Tal como lo expresa Percy Shelley, el arte es una especie de sombra del futuro que oscurece el mundo actual.[17]

El arte ambientalista que conocemos dejará de existir en algún momento de la historia del pensamiento ecológico. En primer lugar, el arte ecológico prescindirá del estilo elegíaco.[18] Las elegías ecológicas se marchitarán o mutarán. Las elegías versan sobre el enterramiento de los muertos.[19] Son la pena equivalente a las risas enlatadas: llevan el luto por ti, proporcionando así una válvula de escape para las propias fantasías sádicas contra el que se ha ido. La elegía a la Naturaleza es una contradicción, pues tiene que ver con la pérdida de algo que en realidad no tuvimos: la pérdida de una fantasía, no de una realidad. Tal vez surja una nueva forma de elegía paradójica. Lo que el arte ecológico no podrá eludir durante mucho más tiempo es la ecosinceridad del tipo «feliz alegría».[20] Ese modo parecerá cada vez menos importante, y cada vez menos reverente, cuanto más nos hundamos en nuestros propios residuos. El pensamiento ecológico demuestra que la dimensión estética está llena de vacío —huecos y permeabilidad—, en vez de ser una cosa sólida y plástica. Así pues, el arte ecológico es el arte de la contingencia.[21] Podría ser fotográfico en lugar de pictórico, si con *pictórico* nos referimos a las obras de arte con su aura de peculiaridad y distanciamiento, flotando en algún museo como artículos expuestos en un escaparate.[22] Algunas obras de arte medioambientales son como un aura sin un objeto. Aparte de eso, el arte girará en torno a la «destrucción» y no en torno a la valiosa «obra» de arte en cuanto tal.[23] Esa hipótesis prefigurará una sociedad futura basada en la contingencia del extraño forastero, una sociedad que se apoye en la hospitalidad y la responsabilidad.

El arte ecológico tiene tres orientaciones. La primera pone de relieve los procesos automatizados, como por ejemplo la evolución. Las artes que usan algoritmos caen en esa categoría: el serialismo, la poesía diastásica, incluso el expresionis-

mo abstracto.[24] Ese es el arte de la impasibilidad (en alemán: *Gelassenheit*): «Que caiga la viruta donde quiera». El artista establece unos parámetros, inicia el proceso y observa qué sucede. El segundo enfoque hace hincapié en la conciencia, iluminada por los focos de nuestro conocimiento de la malla. El arte es irónico y está lleno de tenebrosa oscuridad, insondable profundidad y engañosa superficialidad. El tercer enfoque insiste en la inexorabilidad con que las matemáticas y otras ciencias son ahora capaces de modelar la denominada Naturaleza: pensemos en los modernos efectos especiales del cine. Esos tres enfoques podrían manifestarse en la misma obra de arte.

Comencemos echando un vistazo a las innovaciones técnicas y científicas en el arte. Esas innovaciones, como por ejemplo el zum, la parada de imagen, la cámara rápida y el uso de geometría fractal para generar nubes, montañas, explosiones, etc., abren la malla para su inspección. Esas técnicas recrean una pretenciosa aura que evoca la sensación de distancia, como te dirá cualquier estudiante que tenga un póster del conjunto de Mandelbrot en la pared. Pero en general tienen la admirable finalidad de desmitificar nuestro planeta y nuestro universo; hasta ese cursi póster posee una cualidad hermosamente negativa. Vimos que puedes programar un algoritmo para plantas y flores. También puedes escribir uno que codifique montañas, nubes, etc. Benoît Mandelbrot descubrió que, al parecer, los patrones aleatorios de la Naturaleza están formados por fractales.[25] Las formas fractales parecen irregulares al principio, pero, al inspeccionarlas de cerca, muestran una estructura nítida, basada en procesos algorítmicos repetitivos. Esos procesos encajan en sí mismos con una proporción fraccionaria, creando formas irregulares, asimétricas y caprichosas que son semejantes a sí mismas: si separamos un pequeño trozo, este se parecerá a la totalidad

del conjunto. Ese comportamiento es muy distinto de que el todo sea mayor que la suma de sus partes (holismo): son todo partes, hacia arriba y hacia abajo, de modo que un nivel «superior» (por ejemplo, la altura relativa de los árboles de un bosque) corresponde a otros niveles inferiores (por ejemplo, el ancho relativo de las ramas de un solo árbol).

Para que haya holismo, debe haber una diferencia clara entre un nivel máximo y otros niveles inferiores en la pauta. Si no hay diferencia, tampoco habrá un todo distinto de las partes. La geometría fractal desnaturaliza la Naturaleza. Si trazas un mapa de la costa de Gran Bretaña utilizando algoritmos adecuados, o si generas un gráfico por ordenador de una cascada de lava derretida a partir de la imagen de un simple chorro lineal (como en *La guerra de las galaxias: la venganza de los sith)*, entonces la Naturaleza, como una cosa sólida e incompresible que está «allá lejos», se habrá evaporado.

El arte, en una era de geometría fractal, le quita el aura a la Naturaleza. Pero hay misterios más insondables: la malla y el extraño forastero. Los instrumentos científicos, como los fonocaptores que se colocan en una ventana, nos permiten oír cosas como las ondas estacionarias al otro lado del Atlántico: el arte como forma de recopilar datos,[26] lo que nos lleva al arte de la impasibilidad, puesto que podríamos imaginar que la tecnología pone de manifiesto los fenómenos. En la era del cine, los primeros planos y los zums nos permiten ver el interior y el contorno de las cosas. En la era de los potentes procesadores, la geometría fractal nos muestra cosas difusas y arrugadas que parecían orgánicas y sometidas a un misterioso principio vital.

Las películas experimentales de Stan Brakhage, con los parpadeantes colores obtenidos pintando directamente sobre el celuloide, son profundamente ambientalistas. La psicogeografía, una práctica inventada por Guy Debord y los situacio-

nistas parisinos de 1968, reivindica el entorno por medio de la «deriva»: esas caminatas sin objetivo específico. Debord afirma explícitamente que la deriva es ecológica. La deriva es «una técnica consistente en un paseo rápido por diversos entornos».[27] Algunas obras de David Robertson, Richard Long y Hamish Fulton pertenecen a esa categoría. En cierto modo, la psicogeografía es como las caminatas de un nativo australiano. Tal vez los proyectos ecológicos, como instalar paneles solares, sean una forma de situacionismo.

Los relatos de Virginia Woolf son ecológicos porque, a diferencia de Joyce y Lawrence, quienes también desarrollaron la técnica del «flujo de conciencia», Woolf deja que las conciencias confluyan, tanto si son humanas como no humanas. Fijémonos en el extraordinario pasaje de *La señora Dalloway* en que las dos ancianas observan un avión que dibuja mensajes en el cielo:

> Dentro va un buen chico, apostó la señora Dempster, y el avión se alejó más y más, desvaneciéndose, deprisa, como una bala: elevándose sobre Greenwich con todos sus mástiles; pasando por encima del islote de iglesias grises, St. Paul y las demás, hasta que, a uno y otro lado de Londres, se extendieron los campos y los pardos bosques donde los atrevidos tordos, de rápida mirada, saltaban audazmente para atrapar al caracol y golpearlo contra una piedra, una, dos, tres veces.[28]

El dominio que tiene Woolf (o, mejor dicho, la cuidadosa falta de dominio) del estilo indirecto nos permite entrar y salir de la cabeza de los personajes, uno de los cuales seguramente es un tordo. En una sola oración subimos y nos alejamos, luego nos vamos a «uno y otro lado» de la ciudad (¿qué lado?), luego, increíblemente, llamamos la atención del tordo que está golpeando la concha. Es como si la prosa de Woolf se acercase y se alejase con la misma frialdad que una cámara. En la mitad de una novela, *Al faro*, Woolf sitúa la segunda parte, titulada «El tiempo pasa», la cual describe los sutiles cambios físicos y el juego de luces y sombras, dentro y fuera de una casa abandonada por los personajes de la narración.[29]

El ambiente en cuanto tal ocupa el primer plano. El hecho de que el lector tome conciencia de la casa y sus alrededores sin los personajes no le confiere la facultad de saber algo que ellos no sepan. Lo que hace esa descripción es desvirtuar la idea de que la casa es un decorado neutral en el que los personajes actúan. Surge entonces la vívida presencia de la casa, su esencia material y sin sentido.

El arte ambientalista debe explorar a fondo la materialidad. Hay poemas que, al igual que la música, experimentan con tonos y timbres: la propia materia y energía de que está hecho el sonido. La serie *Goan Atom*, de Caroline Bergvall es un espléndido ejemplo.[30] La Monte Young experimentó con «la sola entonación», creando matices que incorporan muchos más sonidos (armonías) que el tradicional temperamento justo y los derivados cristianos.[31] Los experimentos con color puro en pintura son ambientalistas, como por ejemplo los azules luminosos de Yves Klein (la serie YKB). Eliane Radigue crea con un sintetizador larguísimos sonidos que abren el espacio en el que suenan.[32] Alvin Lucier experimenta con la forma en que el entorno se relaciona con el material que produce el sonido y el medio material en que vibran los sonidos.[33] El *4' 33"* de John Cage es deliberadamente ambientalista, pues sus cuatro minutos y medio de silencio fueron pensados para un anfiteatro al aire libre.

Los eventos y las fiestas, desde el 14 Hour Technicolour Dream hasta el acid house de 1988 en adelante. La música house es viral: está formada por secuencias de códigos musicales concatenadas. Esas secuencias mutan con frecuencia y se pueden empalmar fácilmente con otras melodías. Esos temas no son completos en sí mismos (de nuevo como los virus), sino que forman cortes de secuencias más largas, que un DJ se encarga de mezclar. Esa organización viral se repite en otros niveles. Las secuencias musicales siguen haciendo bailar

a las masas. Las utópicas combinaciones de gais y heteros, blancos y negros, clase alta y clase obrera, hicieron posible la idea de colectividad, la idea de ir de la mano hacia los láseres de la fábrica de sonidos (así se llamaba un famoso club), tras una década durante la que la primera ministra Margaret Thatcher insistía en que «la sociedad no existe». La idea era situacional y, a su manera, situacionista. La Mutoid Waste Company reciclaba materiales para crear nuevos decorados. El muestreo musical era más rápido, más barato y más fácil, y la actividad del DJ es el equivalente de la «deriva» musical. Había temas que mencionaban la globalización y una nueva ensoñación colectiva que se llamaba «realidad virtual»; ¿de qué se trataba? A posteriori, la música house se puede considerar la vanguardia del nuevo orden mundial, por culpa del cual la globalización e internet esclavizan a todo el mundo. Pero a medida que se disipa la euforia, va quedando un poso de energía utópica en la idea de explorar las diferencias presentes en la colectividad.

La improvisación introduce el darwinismo en el arte. La *desintención* de Keith Rowe tiene lugar cuando se produce algo que convencionalmente llamamos «silencio». Si agrupamos la totalidad de los sonidos —y no sonidos—, todo es «intencional». La práctica de la improvisación despoja la «intención» de sus habituales connotaciones de premeditación, alejándola incluso de la hipótesis filosófica según la cual la conciencia es «intencional» (siempre es «conciencia de…»). El free jazz implica adaptación, pues un instrumento depende por completo de otro, y todos los instrumentos dependen del «entorno» de *desintención* que los rodea. Esa música se escucha a sí misma, de acuerdo con la brillante teoría de la evolución musical, atribuida apócrifamente a Miles Davis: «A veces tienes que tocar mucho tiempo para llegar a tocar como tú mismo».

Debido a esa capacidad de escuchar, el *free jazz* es en ocasiones muy contemplativo. El guitarrista Allan Holdsworth ve el traste de la guitarra como un abanico de posibilidades semejante a un ábaco.[34] Cuando toca un solo, Holdsworth prueba todas las posibilidades relativas a la armadura de clave, algunas de las cuales están más próximas a la armonía básica, y otras más alejadas. La improvisación es adaptación más conciencia. Holdsworth es el guitarrista más elegante y virtuoso de principios del siglo XX, pero es absolutamente modesto y humilde, a diferencia de algunos coetáneos suyos.[35] Lo mismo ocurre con su música. El pensamiento ecológico tiene algo de contemplativo. La adaptación, cuando piensas en ella, es como música que se escucha a sí misma. Ese modo de conciencia presagia una sociedad futura en la que la introversión y la pasividad desempeñarán un papel fundamental. Quizá el arte ecológico del futuro aborde la pasividad y la debilidad, pero con humildad, no con altivez.

Y ahora el *noir. The Lonely Now*, de Paul Chaney, documenta que nuestra mente no es capaz de separarse de la malla, sino que se hunde en ella cada vez más, con plena conciencia de lo que está ocurriendo: «En *Vole-No Pulse* [un vídeo], una roedora que muere aplastada sin querer por una segadora resulta estar preñada, dando lugar al típico e irresoluble dilema moral inherente a cualquier actividad agrícola… ¿Instalaremos incubadoras? ¿Abriremos un orfanato…?».[36] El vídeo documenta el sentido entierro de la topa en un cementerio especial. Luego está la maquetita de una granja, un lugarcito en un espacio inmenso. Está el *babosímetro,* un dispositivo que mide babosas mientras las mata.

Pod, de Comora Tolliver, es una instalación dedicada a los bancos de semillas.[37] Muchos países almacenan sus semillas en bancos para que los genomas no dejen de existir si estalla una guerra o se produce una catástrofe natural.[38] Algunas

empresas como Monsanto impiden usar los antiguos métodos para conservar semillas, pues han comprado los derechos de algunas plantas, como por ejemplo la soja. La obra de Tolliver muestra que todos los seres coexisten en un espacio que es fruto de su propia existencia. Tolliver rodea la instalación con polietileno muy reflectante, lo que le da un aspecto artificial: los pliegues y arrugas son de una intensidad hipnótica: el equivalente visual de un muro formado por el eco de guitarras. En el centro se encuentra una estructura ovoide, también revestida de polietileno, dentro de la cual hay una especie de cementerio con flores blancas en un estanque. Eso es ecología oscura, sin duda.[39] Las fotografías de pintura chorreando por el polietileno reflectante perturban nuestra percepción del primer y el segundo plano. Los regueros de pintura parecen casi tridimensionales, como si fuesen zarcillos que crecen hacia abajo desde el borde de la foto, a poca distancia de la superficie de polietileno. En lugar de corregir nuestra desorientación, la obra de Tolliver aumenta nuestra sensación de hasta qué punto la crisis ecológica altera nuestro sentido normativo del primer y el segundo plano.

En la introducción sugerí que lo que busco es una versión actualizada del animismo. Los animistas primitivos tratan a los seres como personas, sin concepto alguno de Naturaleza. Voy a tachar esa palabra para impedir que las personas piensen en ella como si se tratara de otro sistema de creencias, concretamente un sistema que implique algo concerniente a las cosas vivas en vez de a las cosas no vivas: animismo. ¿Hay algún arte que me indique el camino? *Frankenstein* y su mejor adaptación moderna, *Blade Runner*, son ejemplos perfectos. También lo es *Solaris*, la novela de Stanisław Lem, y las películas de Andrei Tarkovski y Steven Soderbergh.[40]

Solaris analiza el hecho de enamorarse del extraño forastero. Solaris es un remoto planeta sensible que intenta comunicarse con los tripulantes de una estación espacial en órbita. Sus comunicaciones adoptan la forma de versiones antropográficas de los recuerdos más oscuros y vergonzosos de los astronautas. Casi todos enloquecen intentando conjurar esas simulaciones. Pero Kris, el psicólogo, decide llevar a cabo casi lo imposible, es decir, ponerse en manos del planeta-mente, sabiendo bien que el suicidio de su novia es otra simulación fantástica. En la adaptación de Tarkovski, el descenso de Kris a la superficie del planeta no se muestra directamente. La cámara sube y se aleja de una pequeña isla situada en esa superficie, una isla que el planeta hace que se asemeje a la casa en que vivía Kris durante su infancia. Cuando la música de Bach se convierte en una serie de disonancias producidas por el órgano y el sintetizador, vemos que la isla flota en un aterrador y gigantesco mar de luces y colores palpitantes.[41] Kris parece abandonado sobre una pequeña isla de consistencia psíquica en un océano psicótico. Es como si Kris hubiera decidido vivir en la superficie del propio filme, ese medio líquido de luces y colores que fluyen palpitando.

Probablemente resultaría imposible diseñar una máquina que utilizara algoritmos para tomar decisiones entre cosas que parecen fáciles de distinguir, como el interior y el exterior de un decorado.[42] Si todos los seres conscientes fueran máquinas, ¿seguirían causando una extraña extrañeza? Hay algún problema con el lenguaje del individualismo: yo no soy un número; ¡soy un hombre libre![43] El argumento de que algunos fenómenos mentales no se pueden reducir a procesos científicamente observables parece débil. Sería más efectivo hacer una contraafirmación en el plano de la realidad científica.[44] Las personas son aspectos irreductibles de la realidad. En cuanto a si las máquinas piensan, pronto nos haremos la

pregunta que se hizo el Gobierno coreano cuando estableció normas éticas para los robots. El arte ya ha llenado ese hueco. *Blade Runner* (basada en una novela de Philip K. Dick, *¿Sueñan los androides con ovejas eléctricas?)* sigue dando mucho que pensar.[45] La película trata sobre la vida artificial, sobre unos «replicantes» que son esclavos en colonias extraterrestres. Sus fabricantes les conceden cuatro años de «vida», después de la cual se «jubilan» (los descargan o los destruyen). Los fabricantes les instalan recuerdos artificiales para darles una estructura ilusoria en la que fundamentar algo semejante a la cordura.

En *Blade Runner*, un clásico del cine *noir* («negro»), el detective Deckard descubre que está implicado en un delito. *Noir* es el modo de la ecología oscura: así descubrimos que, irónicamente, la personalidad del detective contamina el lugar del crimen. Aunque lo hayan contratado para que «jubile» a unos replicantes rebeldes, el propio Deckard es un replicante. La conciencia ecológica recorre un camino parecido. Nuestras ideas relativas a un punto de vista objetivo forman parte del problema, al igual que la creencia ideológica en la inmersión en un entorno vital. Deckard averigua algo acerca de la fragilidad y contingencia de la vida cuando se enamora de la replicante Rachel, el juguete del director general de la empresa que los fabrica. Esa fragilidad y contingencia es aún más patente cuando Roy, un replicante rebelde, le salva la vida. Roy pronuncia un discurso conmovedor en el que, al igual que la Criatura de *Frankenstein*, asegura ser dueño de su propia muerte, en un momento que es a la vez ético y trágico: «Yo he visto cosas que vosotros no creeríais. Atacar naves en llamas más allá de Orión. He visto rayos C brillar en la oscuridad cerca de la puerta de Tannhäuser. Todos esos momentos se perderán en el tiempo…, como lágrimas en la lluvia. Es hora de morir». Comparemos ese relato con las últimas

palabras de la Criatura: «"Pero pronto", gritó, con apagado y solemne entusiasmo, "moriré". […] Al cabo de poco tiempo las olas lo arrastraron y se perdió en la oscuridad y la distancia».[46] La profundidad de *Blade Runner* y *Frankenstein* no estriba en señalar que la vida y la inteligencia artificiales son posibles, sino en insinuar que la vida humana ya es esa inteligencia artificial. Descartes, de forma reveladora, llamó a la inteligencia *res intellectus*, la «cosa que piensa».[47]

Lo que hace humanos a los hombres no es ningún componente natural o esencial del ser, sino una relación que no puede completarse. Esa relación asimétrica se observa perfectamente cuando Roy provoca a sus fabricantes en *Blade Runner*. Roy coge unos ojos con los que ha estado experimentando un científico: «Ojalá pudierais ver lo que yo he visto con vuestros ojos». Por un lado, los ojos son cosas físicas que pertenecen a la Corporación; por otro, reflejan la mente del replicante. De ahí en cierto modo el patetismo de *Frankenstein* cuando la Criatura relata lo que ha visto con los ojos de Frankenstein.

Blade Runner valora aquello que hace perturbador a *Frankenstein*: no es la diferencia, sino la semejanza de la Criatura con respecto a los seres humanos. En el lenguaje de la Ilustración, la Criatura es «humana», esencialmente humana. Muestra humanidad y patetismo, principalmente por medio del habla, que siempre asombra por su dignidad a los nuevos lectores (aún queda mucho que recorrer para llegar a los lenguajes de la personalidad). Sus desagradables rasgos físicos están en contradicción con su noble elocuencia. *Frankenstein* es una novela para nuestro presente ecológico, sobre todo al adentrarnos en la era de la genómica y la nanotecnología. *Frankenstein* se suele interpretar mal porque parece que desaconseja alterar las «leyes de la Naturaleza» o jugar a ser Dios.[48] Así es como le gustaría ver las cosas al arrogante

Frankenstein. El meollo de la novela está en el guante que arroja la Criatura a los seres humanos. «¿Creéis tener ética? ¿Creéis que sois los seres más sabios e inteligentes de la Tierra? ¿Sois capaces de amar y tratar bien a un ser tan horrendo como yo, tan inseguro como yo de su condición de persona? ¿Podéis perdonar la violencia de otro ser, vosotros, que torturáis y ejecutáis a otros en nombre de la justicia y la razón?»

La misteriosa verdad no está en que todos seamos iguales, en que en el fondo los seres humanos no seamos distintos de los humildes replicantes que nos hacen el trabajo sucio. Por su propia humanidad, los seres humanos ya son replicantes: seres con corazones artificiales, una simple acumulación de recuerdos. ¿Y qué si pudiéramos fabricar personas artificiales? ¿Cuándo se convierte un ser humano en una persona? Mary Shelley, Philip K. Dick y Ridley Scott exageran esas cuestiones tomándoselas al pie de la letra, en la mejor tradición de los experimentos mentales. El filósofo Derek Parfit explota la popularidad ficcional de los experimentos mentales cuando imagina que su personalidad es teletransportada a otro cuerpo en otro planeta.[49] Aunque nunca lleguemos a teletransportarnos, aunque la inteligencia artificial sea completamente imposible, se trata de fenómenos que nos sirven para reflexionar sobre el pensamiento ecológico. Son como la exploración miltoniana de la vida extraterrestre. Quizá nunca nos pongamos en contacto con otros planetas. Es muy probable que haya vida extraterrestre, y pensar en ella es también pensar en la interconexión. Como dijo Levinas, «la idea de que me busquen en el espacio sideral no es ciencia ficción, sino que expresa mi pasividad en cuanto ser».[50]

Ciencia avanzada

El posthumanismo (una tendencia actual de las humanidades) combina de manera demasiado simplista, primero, la deconstrucción de la humanidad —y de la animalidad y de la

formalidad de la vida—, convertida en mecánicos procesos algorítmicos, y segundo, la teoría de los sistemas —decididamente antirreduccionista, holística y casi mítica—.[51] En efecto, afirma el posthumanismo, «hay un no yo» y «hay una no naturaleza». El pensamiento ecológico reserva un lugar especial para el «sujeto»: la mente, la persona, incluso el alma. El posthumanismo parece sospechosamente interesado en eliminar el paradigma de humanidad, como si fuese un borrador mal redactado; pero «el humanismo debe ser denunciado por el simple hecho de que no es bastante humano».[52] Peor aún es el conductismo skinneriano, que dice «adiós y hasta nunca» al «hombre».[53] Eso es convertir el reduccionismo en una religión. Primero habría que haber tenido un poco de humanidad. ¿Y si el hecho de ser humano fuese el encuentro con el extraño forastero o, hasta cierto punto, un encuentro con lo inhumano?[54] ¿No es ese mismo posthumanismo lo que algunos añoran? La esencia humana ya está agrietada por dentro.[55] El posthumanismo y la ecología profunda hacen una extraña pareja —el primero cree en la antinaturaleza; la segunda, en la Naturaleza—, pero encuentran una causa común en lo siguiente: dos piernas malo, cuatro patas mejor. Aunque a primera vista parezca que la ecología profunda tiene cosas en común con el posthumanismo, aquella termina filtrándose por las barreras ideológicas posthumanas.

Averiguar qué significa todo eso tal vez requiera algo más que instalar una fantasía ideológica —mínimamente eficaz, aunque, en definitiva, acartonada— entre nosotros y el vacío: si bien deberíamos enfrentarnos a ese vacío, también resultaría útil que supiéramos por qué nos levantamos por la mañana. Así que nuestro papel como humanistas no consiste solo en procurar una mejor representación proporcional para la ciencia. Además de averiguar qué consecuencias tiene la

ciencia para la sociedad, deberíamos pedir a los científicos que hicieran cosas por nosotros. Los humanistas deberían crear páginas web con las listas de experimentos que habría que hacer. Mi prioridad sería analizar la pregunta: «¿La conciencia es intencional?». Los resultados negativos nos darían una muy buena razón para no dañar las formas de vida. Si pudiéramos probar que la conciencia no es un premio gordo por estar perfectamente conectados, sino un modo predeterminado que viene con el *software,* entonces los gusanos son conscientes en todos los sentidos de la palabra. Un gusano podría convertirse en un buda en forma de (humilde) gusano. ¿Estamos seguros de que los no humanos carecen de sentido del «yo»? ¿Estamos seguros de tenerlo nosotros?[56] Una de las conclusiones que se sacan de las dificultades que ha de vencer la teoría de la inteligencia artificial es que los cerebros humanos son «demasiado débiles» para comprenderse a sí mismos.[57] En la debilidad está la solidaridad con los forasteros.

Los humanistas que siguen adelante con el pensamiento ecológico deberían espabilar y proponer experimentos basados en sus ideas, que son tan diversas, complejas, radicales y curiosamente divergentes. Y los científicos deberían al menos echarles un vistazo. He aquí algunas de las que propone este libro:

1. ¿Los animales disfrutan del arte?

2. ¿Los animales reflexionan? ¿Los seres humanos reflexionan? ¿Es importante la reflexión en lo que atañe al sufrimiento?

3. ¿Qué es la conciencia? ¿Es una capacidad cognitiva «superior» (menos frecuente) o «inferior» (más frecuente)?

4. Los neandertales, ¿tenían imaginación? ¿La tenemos nosotros? ¿Importa algo?

5. ¿La inteligencia artificial sufre? ¿Sufren las bacterias? ¿Cuáles son los límites «inferiores» del sufrimiento?

6. ¿Es intencional la conciencia?

7. ¿Son el pensamiento y la percepción cosas distintas?

A fin de estar «preparados» para hacer preguntas sensatas, los humanistas deben superar el atomismo (sobre todo el que considera los átomos como pequeñas bolas de pimpón) y el holismo (sobre todo el que sostiene que los «todos» son distintos de sus partes). Esa voluntad implica rechazar, o dejar en suspenso, casi todas las teorías relativas a la Naturaleza y la posnaturaleza. Los humanistas deben interpretar el incómodo papel del «Colombo» que está al fondo de la habitación, el que hace las preguntas molestas.

Las profundas implicaciones de la teoría ecológica ponen obstáculos a su plena aceptación. El materialismo sugiere que, si la mente se puede reducir al cerebro, entonces el cerebro podrá explicarse en función de sus causas físicas, es decir, su «entorno».[58] Las capacidades cognitivas evolucionaron por tanto como si fueran dedos o pulmones. Tu mente es un conjunto de procesos duplicados y reduplicados que evolucionaron de manera desigual. Tal vez no haya un modelo unificado para el cerebro y la mente. Por ejemplo, el cerebro humano parece un apaño, un ensamblaje rápido de diversos chismes sacados de diversas formas de vida.[59] Los modelos de mente clásicos son transparentes, pero quizá no funcionen o sean muy arbitrarios, en tanto que los modelos «conexionistas» (reivindicados en estas páginas) funcionan, pero no son transparentes.[60] Tal vez se deba a algo que tiene que ver con

la propia mente. Quizá la mente no tenga instrucciones programadas para analizar la realidad. A fin de comprender la mente, a lo mejor tenemos que fabricar una antes.

Puede que a la conciencia le debamos «menos» de lo que suponemos. La teoría de la inteligencia artificial tiende a poner el listón muy alto a los programas informáticos mediocres. Si tuviera que acceder a la conciencia de mí mismo cada vez que hago algo, mi mente se congelaría o yo acabaría en un psiquiátrico. Tal vez no necesites una buena imagen del mundo en alguna parte de tu cabeza, o ni siquiera una imagen, para caminar o jugar a las cartas o incluso pensar. ¿Por qué es importante esa cuestión para el pensamiento ecológico? Las ciencias cognitivas afirman que la cognición hace referencia a la interacción de la mente con su mundo. El conocimiento es básicamente ambiental. No tendrías que recurrir a él si no estuvieras en un entorno (esa afirmación es casi tautológica: si no tuvieras un entorno, no existirías). Jakob von Uexküll se refería a eso con sus extraordinarias hipótesis relativas a los mundos *(Umwelten)* de ciertos animales como las garrapatas.[61] Pero, como vimos en el capítulo 1, el mundo es «menos que», y no «mayor que». Olvidémonos del holismo, del organicismo y de Heidegger, quien sostiene que los seres humanos tienen un mundo, a diferencia de los otros pobres diablos que viven aquí.[62] Qué alivio. Eso es estupendo para el pensamiento ecológico, porque significa que el animismo no es mistificación. También significa que el lenguaje medioambiental germánico, que se asemeja sospechosa y perturbadoramente al de un campesino antisemita durante las Cruzadas, ha estado descortezando el árbol equivocado. Y en todos los sentidos importantes, los seres vivos (y el ADN, por ende) tienen un mundo, aunque no sea gran cosa.

El *conexionismo*, que es la visión científico-cognitiva que estoy describiendo, plantea algunos problemas. La dificultad está en los pormenores. El *conexionismo* sostiene que los fenómenos mentales tienen su origen en los sistemas de procesamiento. Eso equivale a decir que no hay ninguna mente como tal, porque la mente siempre surge de las redes interactivas, al menos una de las cuales debe ser un sistema para procesar cosas tales como las sensaciones y las percepciones. ¿Añade eso algo a nuestro conocimiento? Decir que los organismos «representan» a su entorno interaccionando con él podría ser una simple inversión lógica, esto es, que los organismos tienen órganos. A un martillo todo le parecen clavos. Podríamos decir que «el mundo se ha vuelto *martillable*», en vez de «estoy usando un martillo». Esa afirmación ya es un poco heideggeriana: se limita a enviar nuestros problemas a otro sitio. Un calcetín del revés sigue siendo un calcetín.

A la inteligencia artificial conexionista le encanta que la cognición pueda reducirse a un algoritmo. Pero resulta difícil imaginar que ese algoritmo sea un ser diminuto, una especie de homúnculo que ya está flotando en una «sopa» de información medioambiental: una regresión infinita.[63] La explicación que se da a los organismos y a los entornos es que hay organismos muy pequeños y entornos muy pequeños. Si los organismos en cuanto algoritmos tienen sentido en ese nivel, imaginemos las posibilidades que hay al ascender al nivel de los cerebros, que son gigantescos conjuntos de calculadoras algorítmicas. El argumento de Varela implica que, aunque podamos reducir los fenómenos mentales a mecanismos, la totalidad (del cerebro) es mayor que la suma de sus partes. Aquí interviene una conjunción lógica. A lo mejor tenemos componentes diminutos y un gran yo: reduccionismo y holismo a la par.

El pensamiento ecológico debe dudar respecto a esa cuestión. ¿Qué es una persona? Coincido con Varela en que, si lo vamos a averiguar, necesitaremos un nuevo tipo de ciencia que se tome en serio ciertas prácticas contemplativas, como la meditación. Durante 2.500 años, el budismo ha demostrado que la conciencia no depende de un yo integrado, sólido y, en efecto, «existente». Puesto que el pensamiento ecológico parece indicar ese rumbo, quizá haya una fructífera convergencia en algún punto del recorrido.

Filosofía avanzada

Los desventurados reaccionarios que citamos al comienzo de este capítulo tienen un problema más grave, un problema que nos afecta a todos, en realidad. Ver la paja en el ojo ajeno es de repente una fetichista operación mistificadora, en la era del calentamiento global. Una cosa en apariencia real, fría y húmeda es menos real, y señalarla es menos realista, que una cosa que no percibimos directamente. La realidad en cuanto tal ha sido actualizada para que los fenómenos que ves, oyes y tocas se vuelvan menos reales que los que no puedes ver ni oír ni tocar. La realidad parece tener un agujero, como darse cuenta de que estamos flotando en el espacio exterior (lo cual, técnicamente, es cierto). Ese hecho afecta a nuestro sentido de la orientación, que tradicionalmente dependía de un trasfondo, llámese Naturaleza, forma vital o biología: cualquier cosa que parezca incomprensible o ajena a nuestra responsabilidad o a la sociedad. Cuando no hay segundo plano, tampoco hay primer plano. La ausencia de un mundo es un problema real, un gran problema: tenemos unos cinco minutos para la *Schadenfreude* («alegría por el mal ajeno») mientras observamos a los conservadores soportando todo eso, y entonces nos damos cuenta de que también nosotros estamos girando en el vacío. Cuando no hay mundo alguno, tampoco hay ontología alguna. ¿Qué diablos está pasando?

No podemos escondernos en una cómoda madriguera holística, ahora que hemos derrotado a los malvados individualistas. No hay ninguna madriguera, luego no hay ningún escondite. De modo que, al mismo tiempo que nuestro mundo se está derritiendo de verdad, nuestra idea de qué significan *realmente* y *real* también se derrite. La crisis del calentamiento global es también una oportunidad para señalar eso, para reconocer que la realidad es un emperador desnudo.

Hay calentamiento global; hay una emergencia ecológica; yo no soy un nihilista; el panorama general socava la ideología de derechas, y por eso la derecha le tiene tanto miedo. Sin embargo, el deshielo del mundo produce pánico. Eso es un problema, filosófico y de otro tipo. Sigue siendo una contradicción. Aunque somos completamente responsables del calentamiento global y debemos actuar ahora para frenar las emisiones, también nos enfrentamos a diversas fantasías con respecto a ese «actuar ahora», muchas de las cuales son nocivas para el tipo de labor que llevan a cabo los humanistas. Hay un mandamiento ideológico para que actuemos «¡ahora!», mientras los humanistas se encargan de desacelerar, de usar la mente para averiguar qué significa todo esto.

Según un meme, la teoría es lo contrario de la práctica. Me han acusado de no querer ayudar a las víctimas del *Katrina* porque estoy muy ocupado teorizando en las nubes: «Tus teorías están muy bien para un aburrido domingo por la tarde, pero, aquí, en el mundo real, ¿qué vamos a hacer exactamente?». Sin embargo, una de las cosas que debemos hacer es precisamente eliminar la distinción entre un domingo por la tarde y cualquier otro día, en el sentido de poner un poco de domingo por la tarde en el lunes por la mañana, en vez de convertir el domingo en día laborable.

El mandamiento de actuar ahora se basa en definitiva en conservar una Naturaleza que al parecer nunca existió. Así pues, el mandamiento tiene efectos reales que quizá produzcan catástrofes mayores mientras arremetemos contra los inexistentes molinos de viento de la Naturaleza. No estoy diciendo: «No cuidemos de los animales porque en realidad no son naturales». Intento encontrar una razón para cuidar de todos los seres de este planeta precisamente porque no son naturales.

Ha habido una serie de revoluciones copernicanas en el pensamiento humano con relación a la mente y la sociedad, revoluciones que desplazaron la influencia humana. Marx argumentaba que la red de relaciones económicas sostenía la superestructura de las creencias y las ideas. Freud probó que un conjunto de procesos inconscientes estructuraba el pensamiento consciente. Saussure y, de manera aún más rotunda, Derrida demostraron que la significación tenía lugar dentro de una estructura cuyas extrañas propiedades eran independientes de la intención consciente. A esta lista debemos añadir a Darwin: un vasto sistema de diminutas diferencias graduales entre los fenotipos, producidas por la mutación aleatoria del ADN, explica la existencia de organismos vivos. Trasladamos esas graves «humillaciones», esas heridas, a nuestro narcisista sentido de la importancia.[64] El pensamiento ecológico debe aceptar la condición estructural y rigurosa de esas ideas copernicanas. El pensamiento ecológico está atrapado en una viscosa red de ideologías «integradas y encarnadas», es decir, la creencia de que existimos en un «mundo vital». Esas ideas afean —a veces hasta nos hacen sentir orgullosos de que la afeen— la visión de conjunto. Los portadores de la idea de mundo vital sostienen con falsedad que el problema reside en la racionalidad, y no en las formas sociales donde surgió la razón.

No podemos pasar al otro extremo y refugiarnos en una mente trascendental. Imaginar el infinito quizá sea más fácil, y más gratificante, que imaginar finitudes inconcebibles, del tipo 10^{84} centímetros cúbicos: el volumen del universo según Manfred Eigen.[65] Prueba con esto: los animales son un diminuto dedo de un pequeño brazo en una gigantesca rueda de formas vitales compuestas principalmente de bacterias y otros organismos unicelulares.[66] El asombro de las finitudes inmensas pertenece a la estética: lo impresionante es más fácil de asimilar que lo verdaderamente perturbador. Una ballena azul es más agradable a la vista que el légamo pegajoso. Fijémonos en las implicaciones políticas del cambio climático. ¿Qué sucedería si no se trata de una terrible catástrofe, digna de una película de Spielberg, sino de una verdadera lata, un latazo que dure muchos siglos? ¿Qué ocurriría si el desastre no es un cataclismo inminente, sino que ya se ha producido? ¿Qué pasaría si tiene este aspecto? La humillación nos roza la cara a «este» lado de la realidad. No hay ningún más allá, ninguna profundidad y ningún cómodo segundo plano. Ningún ser: solo seres.[67]

El pensamiento ecológico explorará el reduccionismo, es decir, la filosofía del «menos que». No se trata tanto de que necesitemos saber qué es una «persona», como que necesitamos saber con exactitud qué no es una persona. Quizá sea importante determinar si las personas son en realidad seres estables, singulares, cabales e independientes. Esa posibilidad tiene muchísimas implicaciones éticas y políticas. Necesitamos razones para actuar que no estén ligadas al interés propio. El profético libro de Derek Parfit, *Razones y personas*, cuya primera edición original data de 1984, comienza a forjar una ética que no está basada en el interés propio. Parfit echa por tierra la idea de que las personas son singulares, estables e independientes. Necesitamos algo semejante a una descrip-

ción de los estados de ánimo que sea «ajena al yo»: «Aquí ha habido un brote de ira» dice bastante acerca de qué significa «estoy enfadado», pero sin fijar las emociones en el ámbito de la identidad.[68]

El egoísmo quizá no esté basado en la realidad. El «interés propio» solo importa realmente a escala genómica, en la que el yo no pinta nada.[69] Podríamos argumentar que el altruismo, y no el egoísmo, está conectado a la realidad, pues al fin y al cabo estamos hechos de otros: los tenemos literalmente debajo de la piel.[70] Las ideas de Darwin acerca de las especies se asemejan al yo de Buda y de Parfit: existe, pero no tanto. Dado que vivimos en la malla, porque «somos el mundo» (*We are the World*, esa canción tiene sus usos), y porque ahora somos conscientes del tiempo ecológico, evolutivo y geológico, debemos justificar las acciones con algo más que recurrir a nosotros mismos o a nuestros parientes. La decisión de construir, o no construir, una central nuclear tiene consecuencias que no se pueden medir en términos consecuencialistas o utilitarios, porque no tenemos ni idea de cuán grandes son sus objetivos.[71] Al abarcar los grandes espacios y el tiempo, el pensamiento ecológico nos impide establecer por adelantado el tamaño de los objetivos. El futuro es como la Naturaleza, entendida como algo que está «allá lejos»: otra cosa, que se disuelve en el pensamiento ecológico. Si no hay mundo, entonces no hay futuro, pues no podemos presuponer un horizonte temporal fijo, como tampoco podemos presuponer un horizonte espacial también fijo. No podemos arrojar latas vacías al mar y simplemente dar por supuesto que «se marcharon». De igual modo, no se puede tirar una lata al futuro y decir que «se marchó».[72] Hay un elemento raro en la insistencia de algunos eruditos en que los de fuera de Occidente no se preocupan por el calentamiento global (porque no pueden o incluso porque no deben), pues miran por

sus propios intereses de supervivencia (tal vez durante dos generaciones, pero no más) y por sus fenómenos inmediatos, creyendo, como esos eruditos, que los del Tercer Mundo viven en un rico mundo vital. De ello se deriva que solo ciertos occidentales privilegiados se preocupan por el calentamiento global. Eso no es más que condescendencia y enfermizo complejo de superioridad: los de fuera de Occidente no son capaces de tener más de una idea a la vez.

La evolución no mira al futuro en absoluto: como hemos visto, la mutación del ADN es aleatoria con respecto a las necesidades actuales. Así pues, también podríamos reconocer que los argumentos utilitaristas se basan en una teleología que la malla simplemente no posee. El pensamiento ecológico nos obliga a calibrar de nuevo nuestro sentido de la justicia. Y ¿quién mide precisamente la calibración? Los problemas con el consecuencialismo implican otros problemas con la idea de un yo (singular, estable e independiente). Creer en un yo es en realidad creer en un objeto, aunque quizá parezca una clase de objeto más sutil que un ladrillo o una silla. La idea de que no hay un yo es en realidad más subjetiva, en cierto modo. Al no tener en la mente una imagen «objetiva» de mí mismo, al ser fiel a mi incapacidad de percibirme a mí mismo, estoy siendo más sincero. El pensamiento ecológico incluye al sujeto, como demostró nuestro viaje por la ecología oscura. El sujeto no es un extra opcional. La subjetividad es como un colchón de agua: si lo aprietas por un sitio, se hincha por otro. Pensar que la personalidad es el enemigo de la ecología constituye un gran error. Por desgracia, está de moda pensar así: otra cosa que tienen en común los posmodernistas y los ecologistas profundos. El pensamiento ecológico socava la metafísica, tanto si la metafísica dice que hay una cosa como si dice que hay dos cosas, o muchas cosas, o infinidad de cosas, o que no hay nada.

Encontrar una forma progresiva de hablar sobre la población es uno de los principales objetivos de Parfit. William Godwin y Percy Shelley intentaron criticar a Malthus a principios del siglo XIX; su argumento, citado con frecuencia, pasa por alto deliberadamente las desigualdades distributivas. La Tierra soportaría una enorme cantidad de formas de vida si todas tuvieran lo suficiente para subsistir. Parfit, por el contrario, profundiza más; expone ideas basadas en la teoría del interés propio, como la teoría poblacional de Malthus, a repetitivos test del dilema del prisionero que salen mal. Junto con la radiación y la contaminación, la población es una de esas cosas transpersonales, panorámicas y a largo plazo que ahora debemos tener en cuenta. Un ejemplo claro de una versión más reciente de la teoría malthusiana del interés propio es la «tragedia de los bienes comunes» —infame producto consecuencialista de Garrett Hardin—, que ha tenido un efecto desproporcionado en el pensamiento ambientalista.

Economía avanzada

Algunas burdas ideologías económicas se oponen al progreso ecológico, como el necio lamento neoliberal a cuento de que las energías renovables dañarían la economía o de que los impuestos sobre el petróleo solo están llenando los bolsillos del Gobierno. ¿No son todos los impuestos para eso? ¿No consiste en eso un impuesto? Algunas personas preferirían aplazar el comercio de carbono y la energía solar, y esperar a la solución perfecta, como un retrete que teletransportase tu basura hasta un agujero negro. Tendríamos que esperar muchísimo tiempo para alcanzar el reciclaje perfecto, pues este requeriría la capacidad de invertir la entropía. Esa objeción está relacionada con el típico problema psicológico de no querer admitir que hay una vergonzosa mancha en algún lugar. Pero las ideologías ecológicas a menudo ponen límites. Cuestionarlas es de una absurda mala educación. ¿Quién va a

negar la crisis global alimentaria, los límites al suministro de gasolina, la falta de lo suficiente para ir tirando en la mayoría de los casos, la sensación de que la población está descontrolada?

Seamos un poco groseros. Cierto rechazo a que los árboles no dejen ver el bosque está integrado en la ideología y la realidad capitalistas. La división del trabajo hace que las personas no tengan la flexibilidad necesaria para llevar a cabo un simulacro de emergencia ecológica. El sistema anima a las fuerzas de choque (por ejemplo, los camioneros) a que vayan a la huelga por la subida del precio del petróleo y a que rujan «perfora, *baby*, perfora» (el grito de guerra del Congreso republicano estadounidense de 2008). La gente sigue jugando a un juego en el que ganan y pierden todos: proteger la ecología es perjudicar la economía, y viceversa. ¿Es posible corregir esa miopía desde dentro del capitalismo?

El capitalismo, en el fondo, es incapaz de solucionar las cosas; es reactivo, y lo que necesitamos es proactividad. Fijémonos en el combustible de hidrógeno: puesto que hace falta mucho carbono para fabricar células de combustible, una sensata solución a corto plazo sería construir una central nuclear para alimentar una fábrica de células de combustible. Ninguna empresa podría llevar a cabo sola ese proyecto, sin planificación social ni alternativas. Hay un panorama más general en esta cuestión. Puesto que la llamada «mano invisible» del mercado «decide» cómo solucionar las cosas en el mismo momento en que las está arruinando, cuando el mercado proponga una «solución», ya no habrá nada que solucionar. De igual modo que las dos guerras mundiales fueron desastres adecuados para la era del nacionalismo, así también el calentamiento global es adecuado para la era de la globalización. Las dos guerras mundiales fueron el nacionalismo desbocado, algo que el sistema no podía manejar. El calenta-

miento global es el síntoma que el capitalismo global no sabe diagnosticar. La única solución es la colaboración consciente. Lejos de facilitar la colaboración, las ideologías que hablan de una inmersión pasiva en la Naturaleza en realidad luchan contra ella: o apoyan alguna versión del *laissez faire*, o anuncian una regresión a modelos sociales precapitalistas.

Quizá el vínculo secreto entre el capitalismo y el cientificismo (la ideología científica, no la ciencia) sea el sádico distanciamiento implícito en la casi experimental actitud pasota; que tengan cuidado los artistas indiferentes. En *Doce monos* —la apocalíptica película ecológica de Terry Gilliam—, el chiflado que libera el virus que casi extermina la raza humana ni siquiera abre él mismo el vial de los mortíferos patógenos.[73] Deja que lo abra un vigilante de seguridad del aeropuerto. Su mirada, su extraña curiosidad al decir «Ejem, ¿qué pasará si…?», es espeluznante. La «apatía» podría ser el mensaje que hace pulsar el botón a alguien. Creo que prefiero el *noir* ecológico al arte apático.

El loco de la película está obsesionado con la superpoblación. Malthus infesta de distintos modos la ideología ambientalista. Aplicando el malthusianismo a todas las formas de vida, Darwin eliminó curiosamente la nocividad de la obra de Malthus, que estaba diseñada específicamente para facilitar los recortes sociales, y se «utiliza» como disuasiva «obligación». El malthusianismo sin límites no posee dientes intimidadores: el interés propio solo tiene sentido cuando hay un yo distinto de los demás. Pero la idea de Hardin, «la tragedia de los bienes comunes», crispa mis nervios ecológicos. Es una de esas cosas que oyes decir a la gente para que la aceptes como parte inevitable de la realidad. La tragedia de los bienes comunes es la idea de que los intereses egoístas en conflicto terminarán agotando el patrimonio común.[74] Hardin da por sentado que los bienes comunes son independientes y autó-

nomos; «funcionan solos», se abastecen solos. Pero esa idea ya había muerto a finales del siglo XVIII. Es evidente que Hardin no vivió nunca cerca de un lugar de interés público. Solo hay camino, y es hacia delante, lo que implica hablar sobre la propiedad colectiva, tomar decisiones conscientes, gestionar bienes, etc. A la ecología no le conciernen los «recursos», tanto si son infinitos como si no. Los «recursos» son una de esas ideas lejanas que el pensamiento ecológico anula. Tampoco hay una contrafantasía de la superabundancia: esa es la lengua muerta del capitalismo inicial.[75]

¿Qué harías si fueras un prisionero al que le dan la oportunidad de guardar silencio o delatar a otro, suponiendo que se tratara del siguiente caso?

1. Si los dos os delatáis, se os condenará a cinco años de cárcel.

2. Si uno delata al otro y este guarda silencio, el traicionado será condenado a diez años de cárcel.

3. Si los dos guardáis silencio, se os condenará a ambos a seis meses de cárcel por un delito menor.

He ahí el dilema del prisionero. El pensamiento ecológico está relacionado con la valoración de los otros en lo que se refiere a sus intereses, a nuestra actitud para con ellos, y a su propia esencia. Parfit nos ayuda a superar el obstáculo de la «tragedia de los bienes comunes» permitiéndonos comprender que el interés propio está, en el mejor de los casos, derrotándose indirectamente a sí mismo. En vez de lamentar una tragedia inevitable, nos encontramos teniendo que tomar decisiones económicas. Parfit imagina dos situaciones futuras. En la primera, hay muchísimos más seres humanos que ahora, del orden de miles de billones, diseminados por muchos mundos. Esas personas viven casi en un estado de felicidad absoluta. En la segunda, hay aún más incontables multitudes

de personas que viven en innumerables miles de millones de mundos. Esos hombres viven cerca de lo que Parfit denomina el «nivel malo», justo encima del nivel de la mera supervivencia.[76] Incluso según las teorías modificadas del interés propio que tienen en cuenta a los otros, el segundo modelo es preferible al primero porque la simple existencia de una vida humana es mejor que su no existencia. ¿Ves el problema? Podrías modificar el interés propio para incluir a tu familia, o a todos tus descendientes, o a todos estos más sus amigos. Por muy grande que hagas el círculo, debes afrontar el hecho de que, según tu teoría, el nivel malo es mejor que la completa felicidad para billones de seres sensibles.

No soy el único que piensa que el consecuencialismo y el hedonismo no nos servirán de nada. John Vucetich y Michael Nelson argumentan que la esperanza en un mundo mejor es precisamente lo que paraliza la acción ecológica. Vucetich y Nelson sostienen que deberíamos abandonar toda esperanza (como dicen ellos), aunque solo fuera porque está demasiado bien atada por ese otro meme ambientalista: la amenaza del final inminente.[77] Deberíamos actuar de manera ecológica en función de un modificado deber kantiano que no dependa de una poderosa experiencia estética, como lo sublime, para que la cimente. Si tiene que depender a la fuerza de una experiencia, quizá debería ser una versión atenuada que incluya diversas experiencias que Kant quiere eliminar de la estética, como por ejemplo la repugnancia, porque las formas de vida que tenemos bajo la piel no se pueden escupir *(Ecology without Nature* argumenta que el problema de la dimensión estética es que no podemos salir de ella, algo así como Alicia intentando salir de la casa del espejo). Cualquier postura ecológica postambientalista debe incluir la estética.[78] Tal vez el

sentimiento que buscamos no sea el de «podemos porque tenemos una obligación», sino el de «tenemos una obligación porque somos».

Esa distinción significa que debemos basar la acción ecológica en la ética, no en la estética. La acción ecológica no nos hará sentir bien, y el «no mundo» no tendrá un aspecto elegante. Ello se debe a que no estamos incrustados en un entorno vital y por tanto no sabemos orientarnos para fijar una distancia estética desde la que experimentar esa clase de placer sofisticado. Las formas hedonistas del consecuencialismo —la idea de que la preocupación por la ecología nos hace sentir mejor— no funcionan. La política ambientalista ha estado quitando la corteza al árbol equivocado, en un intento de que la gente sienta o vea una cosa distinta. «Si viéramos las cosas de otro modo» se convierte enseguida en «no actuaré a menos que se me anime y se me tranquilice con una imagen de la realidad hecha a mi medida», lo cual es, de momento, imposible. Para actuar, no debemos engañarnos con razonamientos cursis y sensibleros.

Esto empieza a parecerse mucho más a la ética kantiana que a la voz autoritaria de la compulsión estética. Hay un giro inesperado que consiste en que el deber kantiano sigue el ejemplo de una experiencia cuasi estética a la que Kant denomina «sublimidad», de modo que la estética no ha sido eliminada por completo de la ecuación. No se puede eludir la dimensión experiencial de la existencia. ¿No sería espantoso eludirla? Pero el pensamiento ecológico prescinde también de la estética kantiana, si con eso nos referimos a ser capaces de expulsar las cosas desagradables (la premisa en que se basa el gusto kantiano). No podemos expulsar la desagradable realidad de la maraña ecológica; está demasiado cerca y es demasiado dolorosa para que nos sintamos cómodos. De modo que se trata de una estética extraña y perversa que abarca lo

feo y lo espeluznante, abrazando al monstruo. En definitiva, significa que no hay que cambiar el dualismo y el mecanicismo por algo que parezca más grato, como el vitalismo o el monismo. Tenemos que aguantarnos con la bazofia que nos han puesto en el plato. En esa bazofia está la conciencia, que siempre me conduce a una relación contradictoria con otros seres; siempre habrá una irónica brecha entre los extraños forasteros, lo cual, en realidad, es una buena noticia, pues significa que puedo ser ecológico sin perder el sentido de la ironía. Este no es solo un eslogan para una camiseta; es cómo se percibe la coexistencia. No te limites a hacer algo; siéntate ahí. Pero mientras estás ahí sentado, tu versión de la acción y la inacción se actualizará.

Política avanzada: estilos de colectividad

Ese aperturismo es como un sistema operativo para la política: no te dice exactamente qué hacer, pero te abre la mente a fin de que puedas pensar con claridad acerca de lo que tienes que hacer. El uso de la mente para ir más allá de nuestras circunstancias materiales es la razón por la que la sublimidad kantiana resulta tan diferente de la versión de Edmund Burke. La sublimidad de Burke es estable, imponente y poderosa: no hay discusión posible; solo cabe rendirse. Sus modelos son la monarquía y las montañas. Hay demasiada sublimidad de ese tipo en la estética ambientalista. Por eso no confío en la sensiblería para atravesar mentalmente la emergencia ecológica. Resulta seductor imaginar que una fuerza mayor que el capitalismo global acabará finalmente con él. Pero ¿qué ocurriría si esa idea surgiera del propio capitalismo? ¿Qué sucedería si el propio capitalismo se amparase en fantasías apocalípticas con el fin de seguir reproduciéndose y reinventándose a sí mismo? ¿Qué pasaría, por último, si la Naturaleza

como tal, la idea de un radicalismo ajeno al sistema social, fuese una fantasía capitalista, incluso precisamente «la» fantasía capitalista?

La política como consecuencia del pensamiento ecológico debe empezar por las «humillaciones» copernicanas, acercándose más al suelo que pisamos, que es la realidad de la Tierra. El pensamiento ecológico no tiene guion. Ya es bastante con levantar las manos y decir que la vida es cruel, como un personaje de una novela de Thomas Hardy. La ironía —expresada económicamente en la pegatina del parachoques: «No deberías creerte todo lo que piensas»— es quizá el comienzo de la democracia ecológica.[79] Pero la ironía no implica necesariamente desapego. He aquí algunos estados afectivos que encontraremos al acudir al pensamiento ecológico: ira, compasión, confusión, curiosidad, depresión, repugnancia, duda, dolor, impotencia, honestidad, humillación, humildad, sinceridad, tristeza, vergüenza y ternura. Ninguno de esos estados es necesariamente incompatible con la ironía. En términos de cuánto nos abren al pensamiento ecológico, yo situaría la compasión, la curiosidad, la humildad, la sinceridad, la tristeza y la ternura en lo más alto. La vergüenza, que se las ha visto y deseado en la filosofía reciente, sigue siendo demasiado dualista para que las cosas fluyan.[80] Al igual que el desenlace de una película de M. Night Shyamalan, dentro del misterioso terror hay una tristeza casi indescriptible. Por dentro, la verdadera compasión tal vez se parezca a la impotencia; pero entonces consistiría en refrenar la violencia y la agresividad. La autoridad y la armonía salen. Entran la colaboración y la diversidad.

La evolución nos permite ver adecuadamente el alcance ético, filosófico y político de los derechos de los animales. Esos derechos quizá deriven hacia cuestiones de colaboración interespecífica e intraespecífica. Ya utilizamos cabras para se-

gar el césped. Los delfines llevan a los peces hacia las redes de los pescadores africanos para compartirlos con ellos. Los pitagóricos trataban a todos los seres vivos como hermanos.[81] En la Edad Media se encausaba a los animales.[82] Pero las especies no existen. Sorprendentemente, tal vez ese hecho indique que la evolución nos permite tomar decisiones que no están relacionadas con la biología. Aceptar plenamente el pensamiento ecológico sería como prepararnos para la verdadera trascendencia: verdadera porque no rechazaríamos la ecología.[83] Los animales no son animales. Los hombres no son animales. Los animales no son humanos. Los seres humanos no son humanos. El ADN no tiene sabor. El ADN tampoco es un «proyecto», como prejuzga la costumbre; es un conjunto de instrucciones algorítmicas, semejante a un libro de recetas. No hay ninguna imagen mía en mi ADN. Nuestra humanidad biológica es el 0,1 % de nuestro genoma: ¿por qué diablos usamos ese «es» para establecer una «posibilidad»?

Desde ese punto de vista, lejos de ser clasificados como humanos, los embriones deberían clasificarse como amebas, puesto que comparten muchas más características con ellas que con seres como los mamíferos. Hay que rastrear el reduccionismo punto por punto: entonces podremos empezar a construir «posibilidades» y «esencias».[84] Por ejemplo, la existencia de características culturales universales no implica que estas tengan una base genética.[85] Si todo está determinado biológicamente, entonces también lo está el libre albedrío, entonces…, ¿qué?[86] Puesto que no puedes basar una «posibilidad» en una «certeza», la sociobiología no puede basarse en juicios políticos o morales que conciernen a la sociedad, como tampoco puede emitirlos.

Algunas personas ya han intentado configurar los complejos modelos de democracia que tienen en cuenta a los seres no humanos.[87] Un modelo viable requerirá una definición de

colectividad (lo más breve posible).[88] La intimidad colectiva no puede estar relacionada con sentirse parte de algo más grande o con perderse en un embriagador arrebato estético: por ahí anda el fascismo.[89] La colectividad ecológica no puede estar condicionada por un «lugar»: como afirma Levinas, citando a Pascal, «mi lugar en el sol» marca el comienzo de toda usurpación.[90] Un «lugar» contiene demasiada comodidad, demasiada finalidad, para el pensamiento ecológico. El localismo, el nacionalismo y la inmersión en el baño ideológico del entorno vital ya no convencerán a nadie.[91] Lo que necesitamos es «una comunidad sin presuposiciones y sin sujetos».[92] Necesitamos colectividades, no comunidades. Si esa colectividad implica no formar parte de algo más grande, será una colectividad débil, vulnerable e incompleta. La ecología sin Naturaleza es ecología sin holismo.

La colectividad ecológica debe reflexionar sobre la diversidad: «La historia no hace nada» (Marx).[93] La colectividad no es solo un montón de «yos» ni una simple versión modificada de la adyacencia, de la casualidad de estar unos al lado de otros.[94] Las colectividades ecológicas deben dejar sitio a la introversión y la reflexión, incluidas las prácticas meditativas. Las colectividades ecológicas deben ser totalidades abiertas, no cerradas; entrañarían entonces una «pasividad radical».[95] Si nos tomamos en serio la acusación de que el problema de la ciencia no reside en las ideas que concibe, sino en las actitudes que mantiene, entonces la sociedad ecológica debe abordar directamente las actitudes. Eso significa, en definitiva, cultivar la reflexión y, por tanto, la meditación, si es que no significa simplemente sustituir un conjunto de factoides objetivados por otro. La meditación no consiste en llegar a ser «uno con todas las cosas» o en sintonizar con la (inexistente) Naturaleza: ¿cómo se te ocurre? La meditación implica exponer nuestras fijaciones conceptuales y explorar la perspi-

cuidad de la malla. Quizá la política empiece a incorporar la espiritualidad (¡difícil palabra!), en el sentido de un cuestionamiento y una apertura radicales: «Perderse en las cosas, perderse hasta el punto de no ser capaces de concebir más que las cosas».[96] La meditación no consiste en vaciar la mente o suprimir el intelecto. No equivale a no hacer nada. La meditación formará parte de la «espiritualidad» y la política no teístas.[97] La meditación implica una erótica de la coexistencia, una negativa a dejar pasar las cosas.[98] La meditación es *yoga,* que significa «unión»: representar o experimentar una interconectividad intrínseca. Ese yoga no tiene que ver con el equilibrio entre el yin y el yang. Tiene que ver con la diferencia.

La verdadera colaboración debe afrontar la necesidad de perdón, más allá de la imperturbabilidad. Dejar estar las cosas implica «respeto» y «tolerancia», incluso «compasión».[99] Pero necesitamos algo semejante al calor femenino que según Levinas se abre hacia el infinito: la dulzura, «un delicioso lapso en el ser», que no la violencia, es lo que abre el pensamiento ecológico.[100] Desde ese punto de vista, el placer capitalista no es malo solo porque sea demasiado agradable, sino porque no es bastante placentero. Esa perspectiva también es válida para el comunismo chino y soviético, con su ideología de «la comodidad burguesa para todos».[101] El pensamiento ecológico se despliega a partir de ese nivel de satisfacción; pero esa satisfacción es solo un trampolín para seguir explorando.[102]

El pensamiento ecológico descubre diferentes clases de placer en la familiaridad femenina con el extraño forastero.[103] La colectividad ecológica recibe con cariño a los seres no humanos. Levinas pone el evocador ejemplo de las ninfas y el fauno en el *Preludio a la siesta de un fauno*, de Debussy. Esos extraños forasteros «manifiestan un suave calor que disi-

pa el ser, hasta convertirlo en resplandor».[104] La caricia de la compasión es «infinitamente misteriosa».[105] Quizá en la oscuridad que descubrimos en el capítulo 2 haya una calidez aún más extraña, más deliciosamente problemática, a la que hay que acercarse con frágiles y vulnerables caricias.[106] Esa caricia es «animal» o «infantil», es «pasividad». Al no estar segura de qué está ocurriendo, al no estar segura todavía de quién es quién y qué es qué, esa caricia permanece «en la tierra de nadie situada entre el "ser" y el "no ser aún"».[107] La fecundidad biológica nos proporciona una base para imaginar una sociedad infinita.[108]

La indiferencia es simplemente la otra cara del *laissez faire*. Hay un aspecto pasivo-agresivo en la orden de dejar las cosas solas, de anular la «interferencia» humana. En la indiferencia queda un resto del cazador: «Estaos muy, muy callados», como dice Elmer Gruñón cuando persigue a Bugs Bunny.[109] Pero yo sigo siendo responsable del prójimo, aunque me persiga. A medida que se derriten los casquetes polares, quizá debiéramos enseñar a los osos polares a usar flotadores. Tal vez deberíamos alimentar a los pingüinos hasta que haya bastantes peces en el mar. Lo que hay que quitar es la barrera que separa a los seres que consideramos «lindos» (como los perros y los gatos que tenemos en el jardín) de los feos (el intocable reino de la Naturaleza). La indiferencia es contraria a la lindeza, que sabe un poco a frialdad científica. La Tierra no es un experimento. No debemos apoltronarnos, relajarnos y dejar que la evolución haga su trabajo. En ese sentido, la ecología profunda, que ve a los seres humanos como un problema viral en el marco general de la Tierra, no es más que capitalismo liberal disfrazado de ideología neofascista.

Hay una razón evidente para que los republicanos estadounidenses nieguen de manera tan rotunda el calentamiento global. Aceptar la verdad del calentamiento global significa-

ría que la realidad no tiene instalación para el libertarismo o el individualismo o las jerarquías rígidas o casi ninguna de las otras vacas sagradas de la derechona. En los sitios web que niegan el calentamiento global (los visito con frecuencia) hay dos grandes géneros de afirmaciones. La primera es directamente una orden: «Bueno, el calentamiento global se está produciendo, pero dejemos que la Naturaleza/evolución siga su curso». Ese mandato implica que no somos culpables ni responsables del sufrimiento de seres vivos ni de la alteración de los ecosistemas. También implica que en cierto modo se está desarrollando un proceso automatizado (llamado Naturaleza) en el que no deberíamos interferir: es una mano invisible, conectada a esa realidad que hay «allá lejos», más allá de nuestras intenciones, más allá de la sociedad (que a su vez se inspira, desde ese punto de vista, en un contrato social entre personas libres). El segundo género de afirmación es una negación de la totalidad: «Bueno, la semana pasada nevó en Boise, Idaho, luego no están subiendo las temperaturas donde me encuentro yo, luego esa chorrada del calentamiento global…» (esos argumentos son fáciles de rebatir, como los rebatí yo al principio de este capítulo).

Fijémonos en que los dos géneros reflejan el síndrome freudiano del caldero prestado: hay demasiadas razones para negar el calentamiento global, razones que se contradicen entre sí.[110] El calentamiento global se está produciendo y nosotros deberíamos dejar que la Naturaleza siguiera su curso; el calentamiento global no se está produciendo, así que deja de lloriquear. En realidad hay un tercer género de afirmación, algo así como «de acuerdo, se está produciendo, pero no hay pruebas de que lo hayamos causado nosotros» (la expresión favorita de los reaccionarios es «calentamiento global antropogenético», que así da más miedo). Supongo que este último género se sitúa entre la negación y la aceptación.

¿Qué podemos aprender de esos géneros de negación del calentamiento global? Quizá lo primero sea que la amenaza percibida (esto sonará un poco a Oscar Wilde) es mucho más que simplemente real; es también una amenaza fantasmática, o sea, una amenaza a la fantasía reaccionaria en cuanto tal. Aceptar el calentamiento global es renunciar a la fantasía de que somos individuos que acabamos de acordar en igualdad de condiciones la firma de un contrato social; que el capitalismo es un proceso automatizado que debe seguir adelante sin la intervención de tan siquiera un grupo ligeramente socialdemócrata. Esas dos mitades de la doctrina reaccionaria ya están intrínsecamente en desacuerdo: una habla de pactos libres; la otra de un proceso automatizado al que hay que dar rienda suelta. La idea del calentamiento global, desde el punto de vista reaccionario, supone dar la vuelta a las dos mitades de la doctrina. La sociedad no es un acuerdo entre individuos presociales, sino una totalidad ya existente y de la que somos directamente responsables.

El fin del principio: el futuro de los hiperobjetos

El capitalismo es un torbellino de impermanencia; nos muestra que las cosas están siempre cambiando y desplazándose, pero no es la perspectiva fundamental de la significación. El capitalismo tiene una estructura, que es la relación entre propietarios y trabajadores, por ejemplo. Es previsible y tiene como modelo el caos. Y, curiosamente, el capitalismo crea cosas que son más robustas que nunca. Junto con el calentamiento global, los «hiperobjetos» serán nuestra herencia más duradera. Algunos materiales como el humilde poliestireno o el temible plutonio sobrevivirán, con mucho, a las actuales formas biológicas y sociales. Estamos hablando de cientos y miles de años. Dentro de cinco siglos, los objetos de

poliestireno, como las tazas y las fiambreras, aún existirán. Hace 10.000 años, Stonehenge no existía. Dentro de 10.000 años, el plutonio seguirá existiendo.

Los hiperobjetos no se descomponen durante lo que dura una vida. No arden sin consumirse ellos mismos (desprendiendo radiaciones, dioxinas, etc.). El pensamiento ecológico debe pensar en el futuro de esos objetos, esas cosas tóxicas que parecen casi más reales que la realidad misma, como la sangre ácida del alien de la película de Ridley Scott, que atraviesa ardiendo el suelo de metal.[111] Esa sangre es una versión imaginaria del icor demoníaco.[112] La razón debe encontrar alguna forma de manipular esas sustancias satánicas. Pese a sus visiones apocalípticas y a sus comezones milenarias, el cristianismo no está preparado para los hiperobjetos. Sin embargo, pensar en esos materiales es un acto en cierto modo religioso porque trascienden nuestra propia muerte. El tejido vivo suele ser mucho más estable que los compuestos químicos. Pero los hiperobjetos nos sobrevivirán a todos.

Hay un chiste acerca de querer reencarnarse en una taza de poliestireno: dura para siempre. Los hiperobjetos no solo hacen un agujero en el mundo; también hacen un agujero en tu mente. Contemplar el plutonio es algo que asombra de verdad. Pensamos que la luz es neutra o benigna. La radiación es luz envenenada. Pensamos que los objetos son pasivos e inertes, como si estuvieran «allá lejos». Por el mero hecho de existir, ese hiperobjeto afecta a los tejidos vivos. Los materiales radiactivos ya están «allá lejos», bajo nuestra piel, como descubrió Marie Curie a sus expensas. Pasar en coche por delante de Rocky Flats, la fábrica de ojivas nucleares que había cerca de Boulder (Colorado), produce espanto y desorientación. ¿Inhalaría una pizca de plutonio cuando pasé cerca de la fábrica para ir a visitar a mi familia? Los hiperobjetos evocan un terror que va más allá de lo sublime y calan más

hondo que el típico miedo religioso. La gigantesca cúpula de una catedral, el misterio de un círculo de piedras, no son nada en comparación con la mera existencia de los hiperobjetos.

El hombre ha fabricado materiales que traspasan el alcance normal de nuestra comprensión. Como argumenté antes, necesitamos justificar aquellos actos que van más allá de las peligrosísimas teorías sobre el interés propio. El cambio climático —el fruto de dos siglos de industrialización— podría modificar la Tierra durante miles de años. El plutonio seguirá presente durante mucho más tiempo que la «historia» que llevamos registrada. Si quieres un monumento, mira a tu alrededor.

Hay una forma de darle la vuelta a esto. Un buen ejemplo sería la fuerza ideológica del llamado efecto mariposa, esto es, la idea, basada en la teoría matemática del caos, de que el batir de alas de una mariposa en Brasil podría desencadenar un tornado en Texas.[113] Las ideologías son órdenes disfrazadas de descripciones. En este caso, esa afirmación nos ordena pensar y actuar a pequeña escala. Una idea popular concomitante es la de «emergencia», es decir, la idea de que los sistemas se organizan solos, sin demasiada (o ninguna) aportación consciente.[114] Esa ideología se manifiesta en el «principio del centésimo mono»: en cuanto convences a cien monos para que hagan algo, el resto de la tribu actuará de la misma manera que ellos. Aunque sea cierto, ¿cómo convences al nonagésimo mono? ¿Y al octogésimo?

La ideología de la emergencia asegura que no tenemos que hacernos responsables de las buenas decisiones, pues estas se adoptan de manera «natural». Mas para abordar la contaminación, el deterioro climático y la radiación debemos pensar y actuar a lo grande, lo que equivale a pensar y actuar colectivamente. Entonces se hace necesaria una aportación consciente. Tendremos que tomar la determinación de pensar y

actuar juntos. No encontraremos las soluciones correctas por casualidad. La sociedad no es como un puñado de moléculas dándose empujones aleatorios con movimiento browniano. Como argumentaba Darwin, hasta las mariposas valoran las opciones.[115] Una de las curiosidades más sorprendentes de la ideología capitalista es que en un sentido confiere un enorme valor a las decisiones y en otro sentido no les confiere ninguno.

Supongamos que el hombre del futuro crea una sociedad menos materialista que la nuestra. Probablemente sucederá así, aunque solo sea para impedir la extinción del hombre. Los seres humanos serán menos materialistas, pero los productos del materialismo profundo perdurarán, atormentando a los hombres como fantasmas al revés: más robustos que la robustez, más reales que la realidad, «más cerca que el aliento, más próximos que las manos y los pies».[116] ¿No es imposible que el hombre del futuro haya construido con esos materiales alguna cosa semejante a la espiritualidad?[117] Llegará un día en que cuidemos de los hiperobjetos. Volvamos un momento a la cuestión de la central nuclear que alimenta la fábrica de células de combustible. ¿Qué haces con los residuos radiactivos? No puedes esconderlos bajo la alfombra de un cementerio nuclear y suponer que no se va a enterar nadie. Sabes demasiado: al fin y al cabo, vivimos en la sociedad del riesgo de Ulrich Beck. Por tanto, tienes que almacenarlos, a ser posible en la superficie, en un depósito recuperable y supervisado, durante miles de años. Los hiperobjetos son los verdaderos tabúes, la inversión demoníaca de las sustancias sagradas de la religión. El reciente proyecto para deshacerse de los materiales nucleares guardándolos en pequeñas cantidades entre los objetos de plata que tengamos en casa es quizá la solución más extravagante que se haya propuesto hasta ahora.[118] El tratamiento que se dará en el futuro a los hipe-

robjetos nos parecerá reverencial. ¿No resulta irónico que las sociedades supuestamente laicas y materialistas creen sustancias espirituales? Eso sí que es pagar las consecuencias. Con el debido respeto a Jacques Lacan, qué hacer con su caca será lo que menos le importe al hombre (o humanoide) del futuro.

Solo tomamos conciencia de la mundanalidad del mundo en un entorno globalizador en el que los cables de fibra óptica alfombran el océano y los satélites sobrevuelan la ionosfera. Esa situación les parece espantosa a algunos ambientalistas, pero es que el pensamiento ecológico es espantoso. Estamos tomando conciencia del mundo en el preciso momento en que lo estamos «destruyendo» o, en cualquier caso, remodelando. La Naturaleza hace su aparición en un mundo en el que la agricultura está privatizada e industrializada. Marx lo expresó de manera inimitablemente despiadada: «Primero se expulsa de la tierra a los campesinos y luego llegan las ovejas».[119] Se olvidó de añadir: y luego se presenta la Naturaleza. Las cosas se conocen por primera vez cuando se pierden:

> Nunca lo había notado hasta que desapareció: el bosquecillo angosto donde ahora el jardinero poda el último sauce con la hoz. No era más que un seto cubierto de maleza. A una pradera de distancia, pasaba por delante de él todos los días. Ahora el suelo está más pelado que un triste hueso.[120]

La Naturaleza como tal aparece cuando la perdemos, y se la conoce como pérdida. La desorientación del mundo moderno va acompañada de una tristeza indescriptible. Thomas, que escribió durante la primera guerra mundial, sabía que los sucesos turbulentos modifican drásticamente nuestro paisaje físico y mental. La primera guerra mundial fue una terrorífica combinación de tecnología moderna y estrategia bélica de la vieja escuela, por lo que un vistazo al cuadro *We Are Making a New World [Estamos creando un mundo nuevo],* de Paul Nash, te mostrará la visión ambientalista de los artistas de esa época. El desastre ecológico es como una experiencia bélica: el Pentágono está preocupado por las consecuencias políticas

del cambio climático.[121] La destrucción total de la guerra nuclear sobrevuela nuestras cabezas a paso de tortuga. Miramos a nuestro alrededor y vemos lo que estamos perdiendo como una «cosa» que se nos escapa de las manos.

Dos elementos que parecen diferentes —la sociedad humana y la Naturaleza— son dos ángulos distintos de la misma cosa. En lo que al emplazamiento y la cohabitación se refiere, los campesinos feudales no tenían elección, como tampoco la tenían los esclavos ni los pueblos indígenas. Ahora vemos los primeros indicios de una elección: ¿qué vamos a elegir y cómo? Eso es muy distinto que decir que el capitalismo es la esencia misma y el final definitivo de la existencia. Desde sus inicios, el capitalismo ha utilizado la guerra y las catástrofes para reinventarse. La catástrofe actual no es una excepción. Deberíamos rechazar la falsa elección entre la «política de la posibilidad» y el «regreso a la naturaleza». Usemos, en cambio, este momento para imaginar qué clase de sociedad anticapitalista queremos.

No hemos alcanzado el fin de la historia, como diría Francis Fukuyama, sino solo el comienzo.[122] Acabamos de tomar conciencia de que hemos estado *terraformando* la Tierra todo el tiempo. Ahora tenemos la oportunidad de afrontar tanto ese hecho como nuestra coexistencia con todos los seres. Freud compara el psicoanálisis con el arte reivindicativo: «una obra cultural, como el drenaje del Zuiderzee».[123] El psicoanálisis es *terraformación*. La *terraformación* es psicoanálisis, es ser conscientes de nuestra conciencia y de nuestras decisiones. Siento decirlo, pero hemos perdido esa Naturaleza tan suave, blanda, irracional y autoritaria. Sí que la hemos perdido, porque ni siquiera llegó a existir. Hemos perdido hasta la idea de Naturaleza. Perder una fantasía es más difícil que perder una realidad: pregúntale a un terapeuta. La conciencia es una mierda. Cuanto más consciente eres de la eco-

logía, tanto más pierdes el propio mundo que intentabas salvar y tantas más cosas que no sabías o no querías saber saltan a primera plana. La sala de representaciones se encoge. Pero esa comprensión significa también que hay una vida ecológica después del capitalismo. El capitalismo no agota todo el potencial de la política y la ética ecológicas.

Si bien su afirmación de que «el ambientalismo ha muerto» se parece a mi «ecología sin Naturaleza», Ted Nordhaus y Michael Shellenberger se equivocan. No es de extrañar que su libro *Break Through* utilice a Fukuyama de un modo plenamente ecológico. El subtítulo de *Break Through* es *From the Death of Environmentalism to the Politics of Possibility [Desde la muerte del ambientalismo hasta la política de la posibilidad]*.[124] La «posibilidad» se sitúa cómodamente entre la potencialidad y la inevitabilidad. Arréglatelas con lo que te dan. Nordhaus y Shellenberger no abogan tanto por una «política de la posibilidad» cuanto por la lamentable opresión del principio de realidad capitalista. Sus argumentos se parecen superficialmente a los míos: ellos afirman, por ejemplo, que un producto cosificado al que se denomina «medioambiente» se está cruzando en el camino de la valiosa política ecológica. Pero Nordhaus y Shellenberger pretenden limitar nuestro alcance a una estrecha grieta en un claustrofóbico escaparate, reduciendo el pensamiento ecológico a *Realpolitik*. La obligación de seguir adelante y adaptarnos a la situación política en la que vivimos podría transformarse fácilmente en otro ladrillo del muro que nos impide escapar. Con ese objetivo, la retórica de la sostenibilidad se convierte en un arma en manos de las multinacionales que desearían reproducirse a perpetuidad. La actual situación social deviene en una cosa de la Naturaleza, en un árbol que estás protegiendo, en un objeto de plástico que debes conservar si no quieres que te condenen a muerte. Esa situación social es completamente ajena a ti, a tu

persona real; es una característica «emergente», como una ola que no te incumbe en cuanto simple gota de agua. Hemos vuelto a nuestros viejos negadores republicanos, con su contradictorio modo de pensar.

Lejos de criticar la ecología profunda como si fuese una cosificación religiosa, deberíamos tomarnos más en serio sus reivindicaciones, y ahondar cada vez más en la malla. No estamos más que empezando a pensar en el pensamiento ecológico. Quizá ese pensamiento no tenga fin. T. S. Eliot declaró: «La especie humana no puede cargar con demasiada realidad».[125] Debemos hacer mucho más que cargar con ella. Podría haber en la religión semillas de futuras formas de estar juntos, como las hay en el arte. Quizá las nuevas ecorreligiones sean indicios de una coexistencia poscapitalista. Esa coexistencia es casi inimaginable, y por eso se presenta como religión. El pensamiento ecológico debe imaginar placeres poscapitalistas, no un placer burgués para las masas, sino formas de un nuevo placer más amplio y más irracional; no se trata de la realidad burguesa, que es machacona y aburrida, ni de neveras y coches y anorexia para todos, sino de un mundo del ser, no del tener, como dice Erich Fromm. La realidad debe precaverse contra las ideologías de la regresión social: el «retorno a la Naturaleza» en sus aterradores disfraces. Uno siempre propone regresar a la Naturaleza desde cierta posición en el aquí y el ahora, de modo que las intenciones de volver atrás no pueden evitar ser ejercicios de mala fe.[126] Pero el cambio histórico tal vez nos parezca un retroceso. El capitalismo ha acaparado hasta tal punto la idea de «progreso» que cualquier otra cosa, como dijo un filósofo, sería como tirar del freno de mano.[127]

La religión es un sucedáneo de la intimidad perdida.[128] Si la Naturaleza es religión, entonces la intimidad perdida vuelve a encontrar en la ecología al extraño forastero. El pensa-

miento ecológico llora la pérdida de una Naturaleza que en realidad nunca existió, salvo en alguna utopía. Pero no está completamente «por encima» de la religión. Si la razón no tiene sitio para la intimidad, el pensamiento ecológico parecerá ciertamente religioso. Si el vacío de la malla parece demasiado profundo, tendríamos la tentación de congelarlo en la religión.

Cómo cuidar del prójimo, esto es, del extraño forastero, y del hiperobjeto, son los problemas a largo plazo que plantea el pensamiento ecológico. Este desarrolla considerablemente nuestro concepto del tiempo y del espacio, obligándonos a inventar formas de estar juntos que no dependan del interés propio. Al fin y al cabo, otros seres provocaron el pensamiento ecológico: nos lo piden a nosotros y nos obligan a afrontarlo. Nos compelen a imaginar la colectividad en vez de la comunidad: grupos formados por elección, que no por necesidad. Los extraños forasteros y los hiperobjetos nos conducen hacia niveles más altos de conciencia, lo que implica más estrés, más decepción, menos gratificación (aunque tal vez más satisfacción) y más perplejidad. El pensamiento ecológico puede llegar a ser muy desagradable. Pero una vez que empiezas a pensar en él, no puedes desaprenderlo. Nosotros hemos empezado a pensar en él. En el futuro, todos pensaremos en el pensamiento ecológico. Es irresistible, como el verdadero amor.

Abreviaturas

AT Richard Dawkins, *The Ancestor's Tale: A Pilgrimage to the Dawn of Life*, Londres, Phoenix, 2005 (trad. cast.: *El cuento del antepasado*, Barcelona, Antoni Bosch, 2008).

DDI Daniel C. Dennett, *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life*, Nueva York, Simon & Schuster, 1995 (trad. cast.: *La peligrosa idea de Darwin*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 1999.

DM Charles Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, Harmondsworth, Penguin, 2004 (trad. cast.: *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*, Madrid, Edaf, 1982).

EP Richard Dawkins, *The Extended Phenotype: The Long Reach of the Gene*, Oxford, Oxford University Press, 1999 (trad. cast.: *El fenotipo extendido,* Madrid, Capitán Swing, 2017).

EwN Timothy Morton, *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*, Cambridge, Harvard University Press, 2007.

OB Emmanuel Levinas, *Otherwise Than Being: or, Beyond Essence*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1998 (trad. cast.: *De otro modo de ser o Más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 2003).

OED *Oxford English Dictionary,* edición *online*, <dictionary.oed.com>.
OS Charles Darwin, *The Origin of Species*, Oxford, Oxford University Press, 1996 (trad. cast.: *El origen de las especies por la selección natural,* Madrid, Catarata, CSIC, UNAM y AMC, 2009).

PAI Margaret A. Boden (comp.), *The Philosophy of Artificial Intelligence*, Oxford, Oxford University Press, 1990 (trad. cast.: *Filosofía de la inteligencia artificial*, Madrid, Fondo de Cultura Económica de España, 1994).

TI Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1969 (trad. cast.: *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme, 2016).

Notas

1. Shelley, Percy, *A Defence of Poetry* (trad. cast.: *Defensa de la poesía*, Barcelona, Península, 1986), en Reiman, Donald H. y Neil Fraistat (comps.), *Shelley's Poetry and Prose*, Nueva York, Norton, 2002.

2. Por ejemplo, véase la Iglesia de la Ecología Profunda, <curchofdeep ecology.org>.

3. Stanton, Andrew, *Wall · E*, Pixar Animation Studios, EE. UU., 2008.

4. Shelley, *Defensa de la poesía, op. cit.*

5. *OS*, págs. 248-251.

6. *TI*, pág. 25.

7. *EwN*, págs. 204-205.

8. Pope, Alexander, *Essay on Man* (trad. cast.: *Ensayo sobre el hombre*, Madrid, Imprenta Nacional, 1821), en *The Poems of Alexander Pope: A One-Volume Edition of the Twickenham Text, with Selected Annotations*, John Butt (comp.), Londres, Routledge, 1989.

9. McCartney, Paul (y Martin Heidegger), «Let It Be», *Let It Be*, Apple Records, 1970.

10. Donne, John, «Meditation 17», en *Major Works: Including Songs and Sonnets and Sermons,* John Carey (comp.), Oxford, Oxford University Press, 2000, pág. 344 (trad. cast.: *Meditaciones*, Barcelona, Ariel, 2012).

11. Véase *EwN*, págs. 14, 18-19 y 83-92.

12. Véase Vogel, Steven, *Against Nature: The Concept of Nature in Critical Theory*, Albany, State University of New York Press, 1996.

13. Barrell, John, *The Idea of Landscape and the Sense of Place, 1730-1840: An Approach to the Poetry of John Clare*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972; y *The Dark Side of the Landscape: the Rural Poor in English Painting, 1730-1840*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.

14. *EwN*, págs. 20-22, 52-53, 67, 80-81, 105-106, 114-115, 145, 155, 168. Al abstenerme de usar la palabra *red*, intento seguir mis propias reglas, si bien *malla* me parece un pobre sustituto (véase *EwN*, pág. 81).

15. Skúlason, Páll, *Reflections At the Edge of Askja: On Man's Relation to Nature*, Reikiavik, University of Iceland Press, 2006. Véase Žižek, Slavoj, *In Defense of Lost Causes*, Londres, Verso, 2008, pág. 444 (trad. cast.: *En defensa de las causas perdidas*, Madrid, Akal, 2011).

16. *TI*, pág. 46.

17. Descartes, René, *Meditations and Other Metaphysical Writings*,Londres, Penguin, 2000, pág. 19 (trad. cast.: *Meditaciones metafísicas*, Oviedo, KRK, 2011).

18. *EwN*, págs. 4-5, 63-64, 80-81, 124-125, 128-135, 164, 168.

19. Bataille, Georges, *The Accursed Share: An Essay on General Economy,* Nueva York, Zone Books, 1988, págs. 19-26 (25) (trad. cast.: *La parte maldita, precedida de La noción del gasto*, Barcelona, Icaria, 1987).

20. El cíborg representa la personalidad en una era de interconectividad ecológica y digital: véase Haraway, Donna, «A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century», en *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature,* Londres, Routledge, 1991, págs. 149-181 (trad. cast.: «Manifiesto ciborgista: ciencia, tecnología y socialfeminismo a finales del siglo XX», en *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Madrid, Cátedra, 1995).

21. Véase, por ejemplo, Morton, Timothy, «John Clare and the Question of Place», en *Romanticism's Debatable Lands*, Palgrave, Londres y Lamont, Claire y Michael Rossington, 2007, págs. 105-117.

22. Véase Fromm, Erich, *To Have or to Be*?, Londres, Continuum, 2007, pág. 75 (trad. cast.: *Del tener al ser*, Barcelona, Paidós, 2007).

23. Véase Royte, Elizabeth, «A Tall, Cool Drink of … Sewage?», en *The New York Times Magazine*, 10 de agosto de 2008, págs. 105-117.

24. Parker, Ryan, «Residents Upset about Park Proposal», en *Lakewood Sentinel*, 31 de julio de 2008, en <milehighnews.com/Articles-i-2008-0731-207468.114125_Residents_upset_about_park_proposal.html>; «Solar Foes Focus in the Dark», editorial, en *Lakewood Sentinel*, 7 de agosto de 2008, <milehighnews.com/Articles-i-2008-08-07-207541.114125_Solar_foes_focus_in_the_dark.html>; y 14 de agosto de 2008, págs. 1, 4.

25. Véase, por ejemplo, Buell, Lawrence, *The Environmental Imagination: Thoreau, Nature Writing, and the Formation of American Culture*, Cambridge, Harvard University Press, 1995; Bate, Jonathan, *Romantic Ecology: Wordsworth and the Environmental Tradition*, Londres, Routledge, 1991; Bate, *The Song of the Earth*, Cambridge, Harvard University Press, 2000; McKusick, James, *Green Writing: Romanticism and Ecology*, Nueva York, St. Martin's Press, 2000; y Kroeber, Karl, *Ecological Literary Criticism: Romantic Imagining and the Biology of Mind*, Nueva York, Columbia University Press, 1994. Véase también Garrard, Greg, *Ecocriticism*, Londres, Routledge, 2004; Hutchings, Kevin, *Imagining Nature: Blake's Environmental Poetics*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 2003; Pite, Ralph, «How Green Were the Romantics?», en *Studies in Romanticism*, 35, núm. 3, primavera de 1996, págs. 357-373; Rigby, Kate, *Topographies of the Sacred: the Poetics of Place in British Romanticism*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2004; Oerlemans, Onno, *Romanticism and the Materiality of Nature*, Toronto, University of Toronto Press, 2002.

26. Véase *EwN*, págs. 73-76, 194-195.

27. En cuanto al análisis de la forma medioambiental, véase Morton, Timothy, «Of Matter and Meter: Environmental Form in Coleridge's "Effusion 35" y "The Eolian Harp"», en *Literature Compass Romanticism*, 5 de enero de 2008, <blackwell-compass.com/ subject/literature/section_home? section=lico-romanticism>.

28. *DDI,* pág. 115, n. 10.

29. La palabra que se suele usar es *continuismo,* tomada de Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am,* Nueva York, Fordham University Press, 2008, pág. 30 (trad. cast.: *El animal que estoy si(gui)endo*, Madrid, Trotta, 2008). La suposición de que Derrida siempre sabe de qué está hablando no es derridiana. Derrida acuñó *asinane* (págs. 18, 31). Se alinea con Luc Ferry, «Neither Man nor Stone», en Peter Atterton y Matthew Calarco (comps.), *Animal Philosophy: Ethics and Identity*, Londres, Continuum, 2007, págs. 147-156. Para una opinión discrepante, véase Fernández-Armesto, Felipe, *So You Think You're Human? A Brief History of Humankind*, Oxford, Oxford University Press, 2004, pág. 37 (trad. cast.: *Breve historia de la humanidad*, Barcelona, Zeta Bolsillo, 2008).

30. Atterton, Peter, «Ethical Cynicism», en Atterton y Calarco (comps.), *Animal Philosophy, op. cit.*, págs. 51-61. Gilles Deleuze y Félix Guattari aseguran estar más allá de la evolución cuando proponen el codesarrollo de todos los seres en «colaboración»: «Becoming-Animal», en Atterton y Calarco (comps.), *Animal Philosophy, op. cit.*, págs. 87-100. Por el contrario, la simbiosis, lejos de ser lo contrario de la evolución, está firmemente atrincherada en ella.

31. Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1987, pág. 162 (trad. cast.: *De la gramatología*, Buenos Aires, Siglo XXI Argentina, 1971).

32. Blake, William, *The Complete Poetry and Prose of William Blake*, D. V. Erdman (comp.), Nueva York, Doubleday, 1988.

33. Con la palabra *actitud* me refiero a lo que la ideología lacaniana denomina «posición del sujeto».

34. Véase, por ejemplo, Slavoj Žižek, «Ecology without Nature», conferencia pronunciada en la Universidad Panteion de Atenas, <youtube. com/watch? v=CTYrCbDeut8&feature=related>.

35. Morton, Timothy, «Queer Ecology», en *PMLA* (en preparación); «Thinking Ecology: The Mesh and the Strange Stranger», en *Collapse,* 6, 2010, págs. 265-293; «Ecologocentrism: Unworking Animals», en *SubStance*, 37, núm. 3, 2008, págs. 37-61.

36. Morton, Timothy, «Of Matter and Meter», «John Clare and the Question of Place», y «Shelley, Nature and Culture», en *The Cambridge Companion to Shelley*, Timothy Morton (comp.), Cambridge, Cambridge University Press, 2006, págs. 185-207; «Wordsworth Digs the Lawn», en *European Romantic Review*, 15, núm. 2, mayo de 2004, págs. 317-327; «Why Ambient Poetics?», en *The Wordsworth Circle*, 33, núm. 1, invierno de 2002, págs. 52-56.

37. Karban, Richard, y Huntzinger, Mikaela, *How to Do Ecology: A Concise Handbook*, Princeton, Princeton University Press, 2006, pág. 46.

38. Véase Stafford, Barbara Maria, *Voyage into Substance: Art, Science, Nature, and the Illustrated Travel Account, 1760-1840*, Cambridge, MIT Press, 1984, pág. 369.

39. Desarrollo el concepto del «extraño forastero» basándome en el *arrivant* de Derrida, el recién llegado a quien hay que acoger con la máxima hospitalidad. Derrida, Jacques, «Hostipitality», en *Acts of Religion,* Londres, Routledge, 2002,

págs. 356-420.

40. Forster, Harve, y Jackson, Wilfred, *Song of the South*, Disney, EE. UU., 1946.

41. Robertson, Ross, «A Brighter Shade of Green: Rebooting Environmentalism for the 21st Century», en *What Is Enlightenment?*, 38, 2008, <wie.org/j38/bright-green.asp?page=3>.

42. Las costas tienen un geometría fractal. Véase Gleick, James, *Chaos: Making a New Science*, Harmondsworth, Penguin, 1988, págs. 84-89 (trad. cast.: *Caos; la creación de una ciencia*, Barcelona, Seix Barral, 1988).

43. *OS,* págs. 395-396.

1. Schumacher, E. F., *Small Is Beautiful: Economics as If People Mattered*, Nueva York, Harper & Row, 1973 (trad. cast.: *Lo pequeño es hermoso*, Madrid, Akal, 2011); Lappé, Frances Moore, *Diet for a Small Plane*, Nueva York, Ballantine Books, 1971. El vegetarianismo se hace más necesario a medida que las necesidades humanas sobrepasan la capacidad de alimentar el ganado.

2. Véase Kaufman, Robert, «Red Kant, or the Persistence of the Third Critique in Adorno and Jameson», en *Critical Inquiry*, 26, verano de 2000, págs. 682-724.

3. Milton, John, *Paradise Lost*, Harmondsworth, Penguin, 2003 [1667] (trad. cast.: *El paraíso perdido,* Madrid, Cátedra, 2005).

4. *TI,* págs. 197-198.

5. Véase, Koch, Christopher, *The Quest for Consciousness: A Neurobiological Approach* Englewood, Roberts, 2004, págs. 33, 35, 83-84, 140-144, 250-255, 264-268 (trad. cast.: *La conciencia, una aproximación neurobiológica*, Barcelona, Ariel, 2005).

6. *TI,* pág. 62.

7. Milton, *Paradise Lost, op. cit.*, «prólogo».

8. Shelley, Percy Bysshe, *The Poems of Shelley,* 3 vols., Londres, Longman, 1989, versos 1250-1255.

9. Kroitor, Roma, y Low, Colin, *Universe*, National Film Board of Canada, 1960; Sagan, Carl, *Contact: A Novel*, Nueva York, Simon and Schuster, 1985 (trad. cast.: *Contacto*, Barcelona, Plaza & Janés, 1990); Zemeckis, Robert, *Contact,* Warner Brothers, EE. UU., 1997.

10. Heise, Ursula K., *Sense of Place and Sense of Planet*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

11. Véase Mitchell, Elizabeth, «Cows Shown to Align North-South», en *BBC News*, 25 de agosto de 2008, <news.bbc.co.uk/1/hi/sci/tech/7575459.stm>. Heise afirma que la instalación *Earth*, de John Klima, es un «arte de almacenar datos» que funciona con formas de conocimiento global en una era medioambiental *(Sense of Place and Sense of Planet, op. cit.*, págs. 65-67).

12. Beck, Ulrich, *Risk Society: Towards a New Modernity*, Londres, Sage, 1992 (trad. cast.: *La sociedad del riesgo*, Barcelona, Paidós, 2006). Véase Heise, *Sense of Place and Sense of Planet, op. cit.*, págs. 146-151, 154-159.

13. Rinpoché, Tulku Urgyen, *As It Is*, Rangjung Yeshe, Boudhanath, 1999, págs. 103-104.

14. Véase French, Rebecca, *The Golden Yoke: the Legal Cosmology of Buddhist Tibet*, Ithaca, Cornell University Press, 1995.

15. Heidegger, Martin, «Being Dwelling Thinking», en *Poetry, Language,* Nueva York, *Thought*, Harper & Row, 1971, págs. 141-160.

16. Spiritualized, *Ladies and Gentlemen We Are Floating in Space*, Arista, 1997.

17. *Today*, BBC Radio, 4 y 6 de mayo de 2008.

18. *OED, mesh,* n. 1, a-c.

19. *Ibidem,* n. 2.

20. *OS,* págs. 105-106.

21. *Ibidem,* pág. 107.

22. *Ibidem,* págs. 100, 141.

23. *Ibidem,* pág. 68-69.

24. *Ibidem,* pág. 161.

25. Wordsworth, William, «Prospectus to Home at Grasmere», en Gill, Stephen (comp.), *The Major Works: Including the Prelude,* Oxford, Oxford University Press, 2008, pág. 198 (dentro de las ediciones en castellano de la obra de Wordsworth, cabe mencionar *Poemas*, Madrid, Editora Nacional, 1976).

26. Blake, William, *The Complete Poetry and Prose of William Blake*, Nueva York, Doubleday, 1988, pág. 667 (trad. cast.: *Poemas y prosas*, Palma de Mallorca, Cort, 2010).

27. *OS,* pág. 151.

28. *E P.* págs. 179-180 (y 179-194, en general).

29. Gould, Stephen Jay, *Wonderful Life: The Burgess Shale and the Nature of History,* Nueva York, Norton, 1989 (trad. cast.: *La vida maravillosa*, Barcelona, Crítica, 2006); véase *OS,* págs. 67, 69, 70, 79.

30. *OS*, págs. 62-63.

31. Véase <narsad.org/news/newsletter/profiles/profile2003-06-25c. html>.

32. Emmerich, Roland, *The Day after Tomorrow (El día de mañana)*, Twentieth Century Fox, EE. UU., 2012.

33. Lovecraft, H. P., «Through the Gates of the Silver Key», en *The Dream Quest of Unknown Kadath,* Nueva York, Ballantine Books, 1970, págs. 191-192 (trad. cast.: «A través de las puertas de la llave de plata», en *La búsqueda en sueños de Kadath la desconocida*, Barcelona, Alpha Decay, 2014).

34. Véase Žižek, Slavoj, *Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan Through Popular Culture*, Cambridge, MIT Press, 1991, págs. 35-39 (trad. cast.: *Mirando al sesgo: una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular*, Barcelona, Paidós, 2000); *In Defense of Lost Causes*, Londres, Verso, 2008, págs. 420-461 (trad. cast.: *En defensa de las causas perdidas*, Madrid, Akal, 2011).

35. Véase, por ejemplo, Fromm, Erich, *To Have or to Be?*, Londres, Continuum, 2007, pág. 140 (trad. cast.: *Del tener al ser: caminos y extravíos de la conciencia*, Barcelona, Paidós, 2007).

36. «How He Did It», en *Newsweek*, 17 de noviembre de 2008, págs. 41, 44, <newsweek.com/id/167582/page/2>.

37. Lacan, Jacques, conferencia pronunciada en el MIT, citada en Turkle, Sherry, *Psychoanalytic Politics: Freud's French Revolution*, Nueva York, Basic Books, 1978, pág. 238. Tal como observa Darwin, los perros y los gatos han desarrollado conductas para enterrar los excrementos: Darwin, Charles, *The Expression of the Emotions in Man and Animals*, Londres, Harper Collins, 1999, págs. 50-52 (trad. cast.: *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales*, Pamplona, Laetoli, 2009). Darwin señala que los perros conservan esa costumbre porque la aprendieron de un lejano antepasado común (pág. 50). ¿No son entonces las evacuaciones caninas al menos tan interesantes como las humanas? Por otra parte, si Lacan basó su afirmación en las sociedades agrícolas sedentarias (no, por ejemplo, en las nómadas), entonces el «problema» no es común a toda la humanidad.

38. Scarry, Richard, *Busy, Busy Town*, Nueva York, Golden Books, 2000, pág. 17.

39. Véase Clark, Timothy, «Towards a Deconstructive Environmental Criticism», en *Oxford Literary Review*, 30, núm. 1, 2008, págs. 45-68.

40. Afirma Adorno: «Hay [una historia universal] que va desde la honda hasta la bomba nuclear», en *Negative Dialectics*, Nueva York, Continuum, 1973, pág. 320 (trad. cast.: *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*, Madrid, Akal, 2005).

41. Thoreau, Henry David, *The Maine Woods*, Harmondsworth, Penguin, 1988, pág. 95 (trad. cast.: *Los bosques de Maine*, Tenerife, Baile del Sol, 2014).

42. *E P*, pág. 159.

43. *AT*, págs. 490, 500-501, 504, 513-514, 515, 517, 543-544, 546-548, 550-551.

44. *E P*, pág. 178.

45. Esta es una inversión del «cuerpo sin órganos» de Deleuze y Guattari: una imagen de la mente. Véase *E P*, pág. 159. Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1983, págs. 1-8 (trad. cast.: *El Anti-Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 2009). Tanto Lynn Margulis como Slavoj Žižek han usado la sonrisa del gato de Cheshire con resultados similares: véase *EP*, pág. 223; Žižek, Slavoj, *Organs without Bodies: Deleuze and Consequences*, Nueva York, Routledge, 2003 (trad. cast.: *Órganos sin cuerpo: sobre Deleuze y consecuencias*, Valencia, Pre-Textos, 2006).

46. Karban, Richard, y Huntzinger, Mikaela, *How to Do Ecology: A Concise Handbook*, Princeton University Press, Princeton, 2006, pág. 39.

47. *E P*, págs. 200-223, 226.

48. Boyd, Mark T.; Bax, Christopher M. R.; Bax, Bridget E.; Bloxam, David L.; y Weiss, Robin A., «The Human Endogenous Retrovirus ERV-3 Is Upregulated in Differentiating Placental Trophoblast Cells», en *Virology*, 196, 1993, págs. 905-909.

49. Jeon, K. W., y Danielli, J. F., «Micrurgical Studies with Large Free-Living Amebas», en *International Reviews of Cytology*, 30, 1971, págs. 49-89, citado en *EP*, pág. 160.

50. *E P*, págs. 234-239.

51. *AT*, págs. 216-218.

52. *Ibidem*, pág. 375.

53. Véase *EP*, pág. 159. Este hecho tiene importantes repercusiones. Por ejemplo, la teoría de los sistemas explica por qué los organismos vivos establecen una diferencia entre el interior y el exterior. La distinción «dentro»-«fuera» es el fundamento de los sistemas metafísicos. Véase Derrida, Jacques, «Violence and Metaphysics», en *Writing and Difference,* Londres, Routledge y Kegan Paul, 1978, págs. 79-153 (especialmente 151-152) (trad. cast.: *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 2012); «Plato's Pharmacy», en *Dissemination,* Chicago, University of Chicago Press, 1981, págs. 63-171 (trad. cast.: *La diseminación*, Madrid, Fundamentos, 1975).

54. Para un estudio de las implicaciones filosóficas y culturales de los nanoobjetos, véase Milburn, Colin, *Nanovision: Engineering the Future*, Durham, Duke University Press, 2008.

55. Kac, Eduardo, *GFP Bunny*, 2000, <ekac.org/gfpbunny.html>.

56. *Ensayo sobre el principio de la población*, de Malthus, influyó en las teorías evolutivas de Darwin y de Alfred Russel Wallace. Pero ¿significa eso que el propio Darwin era un «darwinista social»? Véase *DDI,* págs. 393, 461-463.

57. Véase Midgley, Mary, *Evolution As a Religion*, Londres, Routledge, 2002.

58. Marx, Karl, *Capital,* Harmondsworth, Penguin, 1990, pág. 1638 (trad. cast.: *El capital*, Madrid, Akal, 2007).

59. Véase Miller, George, *Happy Feet (Happy Feet: rompiendo el hielo)*, Kingdom Feature Productions, Australia, 2006.

60. Barrio Sésamo, *We Are All Earthlings*, «Sesame Street Platinum AllTime Favorites», Sony, 1995 (versión de esta canción en castellano: *Terrícolas somos*).

61. *OS*, pág. 64.

62. Margulis, Lynn, *Symbiosis in Cell Evolution*, Freeman, San Francisco, 1979; Margulis, Lynn, y Sagan, Dorion, *Microcosmos*, Nueva York, Simon & Schuster, 1986 (trad. cast.: *Microcosmos*, Barcelona, Tusquets, 2013).

63. Derrida, «Violence and Metaphysics», art. cit., págs. 151-152.

64. Utilizo la terminología estructuralista de Ferdinand de Saussure, *System of General Linguistics,* Londres, Duckworth, 1983 (trad. cast.: *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 2002).

65. Rinpoché, Yongey Mingyur, *The Joy of Living: Unlocking the Secret of Science and Happiness*, Harmony Books, Nueva York, 2007, págs. 174-175 (trad. cast.: *La alegría de vivir: el secreto y la esencia de la felicidad,* Barcelona, Rigden, 2012).

66. El ejemplo clásico es Jean-Paul Sartre, *Critique of Dialectical Reason*, 2 vols., Nueva York, Verso, 2009 (trad. cast.: *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1970).

67. Véase, Hofstadter, Douglas R., *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*, Nueva York, Basic Books, 1999, págs. 222-223 (trad. cast.: *Gödel, Escher, Bach: un eterno y grácil bucle*, Barcelona, Booket, 2015).

68. Véase *TI*, págs. 137, 274.

69. *Ibidem*, pág. 173.

70. *Ibidem*, págs. 292, 294, 298, 302, 305.

71. Citado en Žižek, Slavoj, *For They Know Not What They Do: Enjoyment As a Political Factor*, Verso, Londres, 1994, pág. 124 (trad. cast.: *Porque no saben lo que hacen: el goce como un factor político,* Barcelona, Paidós, 1998).

72. El «extraño forastero» es mi traducción del *arrivant* de Jacques Derrida. «Hostipitality», en *Acts of Religion, op. cit.*, págs. 356-420.

73. Emmanuel Levinas argumenta que la realidad del ser es la «extrañeza»: véase *Existence and Existents,* Pittsburgh, Duquesne University Press, 1988, pág. 9 (trad. cast.: *De la existencia al existente*, Madrid, Arena Libros, 2007).

74. *OS,* pág. 106.

75. Donald Rumsfeld, rueda de prensa del Departamento de Defensa, 12 de febrero de 2002, <defenselink.mil/transcripts/transcript.aspx?trans criptid=2636>.

76. *OB,* pág. 93; véase *TI,* págs. 24, 39, 40, 50-51, 75, 187-193, 197-201; «Interview», en *Animal Philosophy, op. cit.*, págs. 49-50; *OB,* págs. 12-13, 49, 69, 87-88. En varias ocasiones, Levinas deja una puerta abierta a los seres no humanos, implícita o explícitamente (por ejemplo, en los estudios sobre las caricias y la carnalidad): *TI,* págs. 156, 199, 213-214, 256-259, 270, 272, 276-277.

77. Mary Anning (1799-1847) descubrió el esqueleto de un ictiosaurio en Lyme Regis, Dorset, Inglaterra, en 1811.

78. «La belleza natural, supuestamente ahistórica, es en el fondo histórica», Adorno, Theodor, *Aesthetic Theory*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, pág. 65 (trad. cast.: *Teoría estética,* Madrid, Akal, 2004).

79. Quine, William van Orman, «Identity, Ostension, and Hypostasis», en *Journal of Philosophy*, 48, núm. 22, octubre de 1950, págs. 621-633 (especialmente, págs. 621-622).

80. *OS*, pág. 63.

81. *Ibidem,* págs. 108-139, «Las leyes de la variación».

82. Véase Dawkins, Richard, *The View from Mount Improbable*, Harmondsworth, Penguin, 2005 (trad. cast.: *Escalando el monte Improbable*, Barcelona, Tusquets, 1998); *AT*, pág. 602.

83. Ghosh, Pallab, «Gene Therapy 'Aids Youth's Sight'», en *BBC News*, 28 de abril de 2008, <news.bbc.co.uk/1/hi/health/7369740.stm>.

84. *AT*, pág. 190; *EP,* pág. 175.

85. *DDI,* págs. 98-100.

86. *DM,* págs. 30-32.

87. *Ibidem,* págs. 32-34.

88. Darwin, *Expression, op. cit.*, pág. 87 (nota de Erkman).

89. Teilhard de Chardin, Pierre, *The Phenomenon of Man*, Londres, Harper Perennial, 1975 (trad. cast.: *El fenómeno humano*, Madrid, Taurus, 1986). *AT* retrocede en el tiempo hacia unos ancestros (o *concestros*) comunes. Stephen Jay Gould argumentaba que, si hubiera que «rebobinar y hacer avanzar de nuevo la cinta de la evolución», los seres humanos no tendrían por qué aparecer otra vez. Esa afirmación no es tan extraña como parece. Véase *DDI,* págs. 300, 305-307, 321.

90. *E P*, pág. 30.

91. La opinión más implacable es la de John Carey, *What Good Are the Arts*?, Londres, Faber and Faber, 2005 (trad. cast.: *¿Para qué sirve el arte*?, Barcelona, Debate, 2007).

92. Citado en *DDI,* pág. 62. Véase también Gillian Beer, en *OS,* págs. xxvii-xviii.

93. Coleridge, Samuel Taylor, *Coleridge's Poetry and Prose*, Nicholas Halmi, Paul Magnuson y Raimona Modiano (comps.), Nueva York, Norton, 2004.

94. Baso mi argumento del «estar allí» en *Existence and Existents, op. cit.,* págs. 51-60, de Levinas.

95. *DM,* pág. 687.

96. Dos prestigiosos teóricos del «coexistencialismo» son Levinas y Luce Irigaray. Véase, *TI*; Irigaray, Luce, *The Way of Love,* Londres, Continuum, 2002.

97. Defiendo una interpretación levinasiana del poema de Coleridge. Aunque la «muerte en vida» es una imagen misógina, hay un aspecto que serviría de ayuda al pensamiento ecológico. Ese aspecto es la feminidad del rostro, con su horrenda combinación de cosméticos y carne descompuesta. Esa feminidad es debilidad y vulnerabilidad, es decir, lo que el marinero no es capaz de afrontar. Véase mi análisis en el blog Romantic Circles, y en concreto en <rc.umd.edu/blog_rc/?m=200808yrc.umd.edu/blog_rc?m=200807>.

98. Véase *TI*, págs. 37, 88.

99. Este poema, junto con «La balada del viejo marinero», pertenece a *Baladas líricas*, la radical colección de Wordsworth y Coleridge.

100. La reseña más conocida de este aspecto del poema, y de sus ramificaciones ecológicas, filosóficas y políticas, es la de Marjorie Levinson, «Romantic Criticism: The State of the Art», en *At the Limits of Romanticism: Essays in Cultural, Feminist, and Materialist Criticism*, Bloomington, Indiana University Press, 1994, págs. 269-281.

101. *OB,* pág. 18.

102. «Extrañamente distorsionado» es la expresión que usa Shelley para referirse a Rousseau como saliendo de la raíz de un árbol en *The Triumph of Life* (verso 183). *Shelley's Poetry and Prose*, Donald H. Reiman y Neil Fraistat (comps.), Norton, Nueva York, 2002.

103. Clare, John, *Major Works*, Oxford, Oxford University Press, 2004 (puede leerse una versión en castellano del poema citado en *Antología poética*, Orense, Linteo, 2014).

104. En el original, *sexpools*, hoyos llenos de agua que se forman cuando se corta el césped.

105. Koolhaas, Rem, «Junkspace», en *October*, 100, primavera de 2002, págs. 175-190.

106. *TI,* págs. 130-132 (especialmente 131), 141-142.

107. *Ibidem,* pág. 132.

108. *Ibidem,* pág. 74.

109. *Ibidem,* pág. 139.

110. *E P*, págs. 200, 233-234; *AT*, págs. 193-198.

111. *OS,* pág. 194.

112. Bataille, Georges, «Animality», en *Animal Philosophy, op. cit.,* págs. 32-36 (especialmente pág. 34).

113. Freud, Sigmund, «The Uncanny», in *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* Londres, Hogarth Press, 1953, 17: págs. 218-252 (especialmente pág. 237).

114. La sección 1 de *TI* hace mucho hincapié en esta cuestión, págs. 33-105.

115. *AT*, pág. 551.

116. *Ibidem*, pág. 552.

117. The Cure, «A Forest», *Seventeen Seconds*, Elektra/Asylum, 1980.

118. Christopher Bollas define *normosis* como lo contrario de *psicosis*. En la psicosis solo hay vida interior; en la normosis, la vida interior ha sido eliminada. *The Shadow of the Object: Psychoanalysis of the Unthought Known*, Londres, Free Association Press, 1996, págs. 135-156. Códigos de la vida moderna para la normosis.

119. Véase Zanten, Clara van, *John Ashbery and the Weather of History*, tesis doctoral, Davis, Universidad de California, 2010.

120. Deleuze, Gilles, *The Fold: Leibniz and the Baroque,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, pág. 5 (trad. cast.: *El pliegue*, Barcelona, Paidós, 1998).

121. Véase Morton, Timothy, «Waste of Time», 3 de junio de 2009, <ecologywithoutnature.blogspot.com/2009/06/waste-of-time.html>.

122. Morton, Timothy, «Fiddlers on the Roof», 30 de marzo de 2009, <ecologywithoutnature.blogspot.com/2009/03/fiddlers-on-roof.html>.

123. Morton, Timothy, *The Poetics of Spice: Romantic Consumerism and the Exotic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, págs. 105-106.

124. Morton, Timothy, «Environmentalism», en Roe, Nicholas (comp.), *Romanticism: An Oxford Guide*, Oxford, Oxford University Press, 2005, págs. 696-707; Morton, *The Poetics of Spice, op. cit.*, págs. 8-9, 32, 51-55, 104.

125. Robinson, Kim Stanley, *Green Mars*, Nueva York, Bantam, 1994, pág. 3 (trad. cast.: *Marte verde*, Barcelona, Booket, 2013).

126. Heidegger, Martin, «The Origin of the Work of Art», en *Poetry, Language, Thought,* Nueva York, Harper & Row, 1971, págs. 15-87 (pág. 26).

1. Véase *EwN*, págs. 181-197.

2. Kubrick, Stanley, *2001: A Space Odyssey (2001: una odisea del espacio)*, MGM, EE. UU., 1968.

3. *OS,* pág. 5.

4. *E P*, págs. 59-60.

5. *AT*, pág. 218

6. *OS,* pág. 51.

7. *Ibidem*,pág. 53.

8. *AT*, págs. 266-267.

9. *OS,* pág. 141.

10. *Ibidem*, pág. 251.

11. *Ibidem*, pág. 100.

12. Derrida solo dejó algunas frases sabrosas acerca de Darwin. Milburn, Colin, «Monsters in Eden: Darwin and Derrida», en *Modern Language Notes*, 118, 2003, págs. 603-621.

13. Véase, por ejemplo, Felipe Fernández Armesto, *So You Think You're Human? A Brief History of Humankind,* Oxford, Oxford University Press, 2004, pág. 4 (trad. cast.: *Breve historia de la humanidad*, Barcelona, Zeta Bolsillo, 2008).

14. Véase *DDI,* pág. 266.

15. *OS*, pág. 34; Gillian Beer, «Introduction», en *OS,* pág. xix.

16. *OS,* pág. 163.

17. *AT*, págs. 309-313.

18. *Ibidem,* págs. 316-317.

19. *Ibidem,* págs. 319-320. Dawkins lo reconoce, pero no se fía de la conclusión.

20. *OS,* pág. 34-35.

21. Orman Quine, Willard van, «Identity, Ostension, and Hypostasis», en *Journal of Philosophy*, 48, núm. 22, octubre de 1950, págs. 621-633.

22. *OS,* pág. 44. Darwin llama a esta cuestión «el problema de las *especies incipientes*».

23. *DDI,* pág. 100.

24. *OS,* pág. 9.

25. *Ibidem,* págs. 109, 131, 133.

26. *Ibidem,* pág. 94.

27. *DDI,* pág. 281.

28. *AT*, pág. 405.

29. *Ibidem,* pág. 406.

30. *OS*, pág. 352; véase también págs. 162-163.

31. *Ibidem,* pág. 387.

32. *Ibidem,* pág. 351. La observación de Darwin contradice las creencias de los filósofos de la Naturaleza, como Oken. Curiosamente, el protoplasma o *Urschleim* es la sustancia del humanismo. Véase Slavoj Žižek, *In Defense of Lost Causes,* Londres, Verso, 2008, págs. 444, 452 (trad. cast.: *En defensa de las causas perdidas*, Madrid, Akal, 2011).

33. *AT*, pág. 325-329.

34. *OS,* pág. 364.

35. *Ibidem,* pág. 367.

36. Freud, Sigmund, «A Note upon the Mystic Writing Pad», en *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud,* James Strachey (comp.), Londres, Hogarth, 1953, 9, págs. 225-232. Véase Derrida, Jacques, «Freud and the Scene of Writing», en *Writing and Difference,* Londres, Routledge y Kegan Paul, 1978, págs. 196-231 (trad. cast.: *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 2010).

37. Darwin, Charles, *Expression, op. cit.*; *AT*, pág. 197.

38. Véase, *OS,* pág. 259.

39. *Ibidem,* pág. 160.

40. *Ibidem,* pág. 165.

41. *Ibidem,* págs. 164-165.

42. Véase *OB,* págs. 23, 42. La *mostración* no se opone exactamente al «rostro» leviniano, porque entonces surgiría una distinción metafísica entre dentro y fuera. Véase Jean Greisch, «The Face and Reading: Immediacy and Mediation», en Berlasconi, Robert, y Critchley, Simon (comps.), *Re-Reading Levinas*, Bloomington, Indiana University Press, 1991, págs. 67-82.

43. Véase *OS,* pág. 43.

44. *Ibidem,* pág. 102.

45. *Ibidem,* pág. 94.

46. *Ibidem,* pág. 93.

47. *Ibidem,* págs. 105-106.

48. *OED, chimera,* n. 2: «Monstruo grotesco, formado por las partes de diversos animales». La palabra tiene también varias definiciones biológicas, como n. 3.d: «Organismo (comúnmente una planta) en el que tejidos de constitución genéticamente diferentes coexisten como resultado de un injerto, mutación o algún otro proceso». El diccionario cita una edición de 1968 de *Nature:* «Quimeras de ratón obtenidas mediante la inyección de células en un blastocisto». Véase también

DDI, págs. 286-288; Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am,* Nueva York, Fordham University Press, 2008, págs. 23, 41-47 (trad. cast.: *El animal que luego estoy si(gui) endo,* Madrid, Trotta, 2008).

49. *OS,* pág. 161.

50. *Ibidem,* pág. 40.

51. *Ibidem,* págs. 40-41.

52. *AT*, págs. 530, 312-313.

53. *EP,* pág. 156.

54. Véase Slavoj Žižek, *The Indivisible Remainder: An Essay on Schelling and Related Matters*, Londres, Verso, 1996 (trad. cast.: *El resto indivisible,* Buenos Aires, Godot, 2016). Esta idea está relacionada con Deleuze y su revisión de Spinoza, quien demostró que la materia se mueve por voluntad propia.

55. *AT*, pág. 582-594.

56. Tal es la opinión de Graham Cairns-Smith. Véase *DDI,* págs. 157-158 (la cita proviene de la pág. 205); *AT*, págs. 581-582.

57. Douglas Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach*, *op. cit.,* págs. 541-543. La sentencia viral (conocida como sentencia de Henkin) se parece sorprendentemente al *il y a de l'un* de Lacan.

58. Prusinkiewicz, Przemysław, y Lindenmayer, Aristid, *The Algorithmic Beauty of Plants*, en colaboración con James S. Hanan, F. David Fracchia, Deborah Fowler, Martin J. M. de Boer y Lynn Mercer, 2004, disponible en <algorithmicbotany.org/papers/>.

59. *AT*, págs. 273-275.

60. *AT*, págs. 273-275.

61. *DM,* págs. 444-451.

62. *Ibidem,* pág. 449.

63. *Ibidem,* págs. 449-450.

64. Smith, J. David, «The Study of Animal Metacognition», en *Trends in Cognitive Sciences*, 13, núm. 9, septiembre de 2009, págs. 389-396.

65. *DM,* págs. 89, 92-93, 95-96.

66. *Ibidem,* pág. 408.

67. *Ibidem,* pág. 151.

68. Compartimos esa cualidad con los chimpancés. Véase *DDI*, págs. 379-380.

69. Fernández Armesto, *So You Think You're Human?, op. cit.*, pág. 54.

70. *DM,* pág. 375.

71. Turing, Alan M., «Computing Machinery and Intelligence», en *PAI,* págs. 40-60.

72. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach, op. cit*., pág. 680.

73. Véase, por ejemplo, *DM,* págs. 244, 246. Véase también Foster, John Bellamy, *Marx's Ecology: Materialism and Nature*, Nueva York, Monthly Review Press, 2000 (trad. cast.: *La ecología de Marx: materialismo y naturaleza,* Barcelona, El Viejo Topo, 2004).

74. Schopenhauer, Arthur, *The World as Will and Representation*, 2 vols., Nueva York, Dover Publications, 1969, vol. 1., págs. 88-91, 249 (trad. cast.: *El mundo como voluntad y representación*, Barcelona, RBA, 2014-2015).

75. Varela García, Francisco Javier; Thompson, Evan; y Rosch, Eleanor, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, Cambridge, MIT Press, 1992, págs. 208-211 (trad. cast.: *De cuerpo presente: las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, Barcelona, Gedisa, 2005).

76. Turing, «Computing Machinery and Intelligence», art. cit., pág. 55.

77. Searle, John, «Minds, Brains, and Programs», en *PAI*, págs. 67-88 (especialmente, págs. 78, 79-80); Boden, Margaret A., «Escaping from the Chinese Room», en *PAI,* págs. 89-104 (especialmente 100).

78. Véase *DDI,* págs. 205-207.

79. *Ibidem,* pág. 370.

80. *AT*, pág. 406.

81. *Ibidem,* págs. 484-485.

82. Marx, Karl, *Capital,* Harmondsworth, Penguin, 1990, pág. 1284 (trad. cast: *El capital,* 8 vols., Madrid, Akal, 2000).

83. Searle, «Minds, Brains, and Programs», art. cit., pág. 80.

84. Kubrick, Stanley, *The Shining (El resplandor)*, Hawk Films, EE. UU., 1976.

85. Véase Bull, Malcolm, «Where Is the Anti-Nietzsche?», en *New Left Review,* 3, mayo-junio de 2000, págs. 141-145.

86. Lacan, Jacques, *Le Seminaire,* libro 3: *Les Psychoses*, París, Seuil, 1981, pág. 48 (trad. cast.: *El seminario de Jacques Lacan*, Barcelona, Paidós, 1994). Véase Žižek, Slavoj, *The Parallax View*, Cambridge, MIT Press, 2006, pág. 206 (trad. cast.: *Visión de paralaje,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006).

87. *DM,* pág. 211.

88. *OS,* pág. 335.

89. *OED, chimera,* n. 3b.

90. Herzog, Werner, *Grizzly Man*, Discovery Docs, EE. UU., 2005.

91. Irving, Judy, *The Wild Parrots of Telegraph Hill*, Pelican Media, EE. UU., 2003.

92. Næss, Arne, *Ecology, Community, and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989, pág. 74.

93. Deleuze, Gilles, *The Fold: Leibniz and the Baroque*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993, pág. 5 (trad. cast.: *El pliegue: Leibniz y el Barroco,* Barcelona, Paidós, 1989).

94. Blake, William, *The Complete Poetry and Prose of William Blake*, D. V. Erdman (comp.), Nueva York, Doubleday, 1988 (entre las traducciones de la lírica de Blake, sirva de ejemplo *Poesía*, Madrid, Visor, 2015).

95. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, «Jenaer Realphilosophie», en *Frühe politische Systeme*, Gerhard Göhler (comp.), Ullstein, Fráncfort, 1974, págs. 201-289 (especialmente pág. 204).

96. Morrison, George, *The Weaving of Glory*, Grand Rapids, Kregel Publications, 1994, pág. 106.

97. Spielberg, Steven, *AI: Artificial Intelligence (IA: inteligencia artificial)*, Warner Brothers, EE. UU., 2001.

98. Frakes, Jonathan, *Star Trek: First Contact (Star Trek: primer contacto)*, Paramount Pictures, EE. UU., 1996.

99. Wordsworth, William, *The Prelude*, versos 5557-5591, en *The Major Works: Including the Prelude*, Oxford, Oxford University Press, 2008 (trad. cast.: *El preludio*, Barcelona, DVD, 2003).

100. Esa idea forma parte del concepto derridiano de *différance* y de la teoría literaria de Wolfgang Iser: véase Iser, Wolfgang, *Der implizite Leser: Kommunikationsformen des Romans von Bunyan bis Beckett*, Múnich, Fink, 1994.

101. Iser, Wolfgang, *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1978, págs. 206-207 (trad. cast.: *El acto de leer: teoría del efecto estético*, Madrid, Taurus, 1987).

102. Sartre, Jean-Paul, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, Nueva York, The Philosophical Library, 1969, págs. 341-347 (especialmente pág. 343) (trad. cast.: *El ser y la nada*, Barcelona, RBA, 2004).

103. *TI*, págs. 25-27, 51, 62, 80, 150-151, 170-171, 199, 207, 258-259, 290-292. El Dalái Lama está de acuerdo («los otros son el infinito»): «Universal Responsibility in the Modern World», Royal Albert Hall, Londres, 22 de mayo de 2008; véase <furhhdl.org>.

104. Bataille, Georges: «El animal despliega ante mí una profundidad que me atrae y me resulta familiar», véase «Animalidad», en *Animal Philosophy, op. cit.*, págs. 32-36 (especialmente pág. 35); *TI* es un hito para la investigación. El reconocimiento mutuo es una parte vital de la ética de Hegel en *La fenomenología del espíritu (Phenomenology of Spirit, op. cit.*, pág. 110).

105. Irigaray, Luce, «Animal Compassion», en *Animal Philosophy, op. cit.*, págs. 195-201 (especialmente 201).

106. Lyotard, Jean-François, *Peregrinations: Law, Form, Event*, Nueva York, Columbia University Press, 1988, pág. 5 (trad. cast: *Peregrinaciones*, Madrid, Cátedra, 1992); *The Inhuman: Reflections on Time*, Oxford, Blackwell, 1991, pág. 19.

107. Turing, «Computing Machinery and Intelligence», art. cit.

108. Mitchell, David, y Snyder, Sharon, «Narrative Prosthesis and the Materiality of Metaphor», en *The Disability Studies Reader*, Lennard Davis (comp.), Londres, Routledge, 2006, págs. 205-217; «Compulsory Able-Bodiedness and

Queer/Disabled Existence», en *ibidem,* págs. 301-308.

109. Hegel, «Jenaer Realphilosophie», art. cit., pág. 204.

110. *TI*, pág. 158.

111. *Ibidem,* pág. 170.

112. *Ibidem,* pág. 199.

113. Butler, Judith, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Londres, Routledge, 1990 (trad. cast.: *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2008).

114. *E P*, pág. 156.

115. LaFee, Scott, «Online-World Immersion Probes 'Possibilities of Transformation'», en *The San Diego Union-Tribune*, 12 de diciembre de 2008, <sinonsandiego.com/stories/2008/dec/21/1a21virtual162313-onlineworld-immersion-probes-/po/?uniontrib>.

116. Krakauer, Jon, *Into the Wild*, Nueva York, Anchor, 2007 (trad. cast.: *Hacia rutas salvajes*, Barcelona, Zeta, 2009); Penn, Sean, *Into the Wild (Hacia rutas salvajes)*, Paramount Vantage, EE. UU., 2007.

117. *TI,* págs. 192-193, 200.

118. Roughgarden, Joan, *Evolution's Rainbow: Diversity, Gender, and Sexuality in Nature and People*, Berkeley, University of California Press, 2004, págs. 34-35.

119. *Ibidem,* pág. 36.

120. Nuridsany, Claude, y Pérennou, Marie, *Microcosmes: Le peuple de l'herbe (Microcosmos)*, Jules Verne, Francia, 1997; *DM*, págs. 303-304.

121. *OS*, págs. 76-79; *DM,* pág. 257.

122. *AT*, pág. 626.

123. *EP,* pág. 160.

124. *Ibidem,* pág. 156.; Roughgarden, *Evolution's Rainbow, op. cit.,* págs. 26-27.

125. *EP,* págs. 263-264.

126. Hofstadter, *Gödel, Escher, Bach, op. cit*., págs. 360-361, 613-614.

127. Para un análisis más a fondo del especismo, véase Wolfe, Cary, *Animal Rites: American Culture, the Discourse of Species, and Posthumanist Theory*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.

128. *DM,* págs. 188-189.

129. *Ibidem,* pág. 191.

130. *Ibidem,* pág. 189.

131. Deleuze, Gilles, y Guattari, Félix, «1914: One or Several Wolves?», en *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, págs. 26-38 (trad. cast.: *Mil mesetas: capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 1988). Donna Haraway los hostiga en *When Species Meet*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2007.

132. Haraway, Donna, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Chicago, Prickly Paradigm Press, 2003 (trad. cast.: *Manifiesto de las especies de compañía: perros, personas y la alteridad significativa,* Vitoria-Gasteiz, Sans Soleil, 2016).

133. Barker-Benfield, G. J., *The Culture of Sensibility: Sex and Society in Eighteenth-Century Britain*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.

134. Stanton, Andrew, *Wall · E*, Pixar Animation Studios, EE. UU., 2008.

135. François, Anne-Lise, «'O Happy Living Things': Frankenfoods and the Bounds of Wordsworthian Natural Piety», en *Diacritics*, 33, núm. 2, verano de 2003, págs. 42-70.

136. *Wo Es war, soll Ich werden* («donde estaba el ello, estará el yo»). Sigmund Freud, Conferencia 31, «The Dissection of the Psychical Personality», en *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, Nueva York, Norton, 1989, págs. 71-100 (especialmente 99-100).

137. Morton, Timothy, *The Poetics of Spice: Romantic Consumerism and the Exotic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, págs. 8-9. Braudel, Fernand, *The Perspective of the World,* vol. 3: *Civilization and Capitalism,* Nueva York, Harper & Row, 1984 (trad. cast.: *Civilización material, economía y capitalismo,* Madrid, Alianza Editorial, 1984).

138. Rimbaud, Arthur, carta a Paul Demeny, 15 de mayo de 1871, en Rimbaud: *Complete Works, Selected Letters*. A Bilingual Edition, Chicago, University of Chicago Press, 2005, pág. 374.

139. Shelley, Percy, *Shelley's Poetry and Prose,* Nueva York, Norton, 2002.

140. Dennett, Daniel C., «Cognitive Wheels: The Frame Problem of AI», en *PAI*, pág. 158.

141. «Neanderthals Speak Again after 30,000 Years», en *ScienceDaily*, 21 de abril de 2008, <sciencedaily.com/releases/2008/04/080421154426. htm>.

142. Véase Fernández Armesto, *So You Think You're Human?, op. cit.*, págs. 129-130.

143. Mithen, Steven, «The Evolution of Imagination: An Archaeological Perspective», *SubStance*, 94-95, 2001, págs. 28-54 (especialmente págs. 43-44). Para un contraargumento, véase Fernández Armesto, *So You Think You're Human?, op. cit.*, págs. 24, 135.

144. «'Complexity' of Neanderthal Tools», en *BBC News*, 26 de agosto de 2008, <news.bbc.co.uk/1/hi/sci/tech/7582912.stm>.

145. Fernández Armesto, *So You Think You're Human?, op. cit.,* págs. 132-133.

146. Simon, Herbert Alexander, *The Sciences of the Artificial*, Cambridge, MIT Press, 1996, págs. 51-53 (trad. cast.: *Las ciencias de lo artificial*, Granada, Comares, 2006).

147. Dreyfus, Hubert L., y Dreyfus, Stuart E., «Making a Mind Versus Modeling the Brain: Artificial Intelligence Back at a Branch-Point», en *PAI,* págs. 309-333 (especialmente pág. 328); algunos investigadores de la inteligencia artificial

llegan casi a aseverar que podemos programar los prejuicios, como el espíritu de familia o de nación (págs. 328-329): ¿quién lo sabía?

148. *Ibidem,* págs. 328, 331.

149. Fernández Armesto, *So You Think You're Human?, op. cit.*, pág. 65.

150. Diamond, Jared, *The Third Chimpanzee*, Nueva York, Harper Perennial, 2006 (trad. cast.: *El tercer chimpancé: origen y futuro del animal humano*, Barcelona, Debate, 2014).

151. Scully, Mike, «Beyond Blunderdome», en Moore, Steven Dean, *The Simpsons*, Fox, EE. UU., 26 de septiembre de 1999.

152. *DM*, pág. 210.

153. *AT*, pág. 469.

154. Golding, William, *The Inheritors*, Nueva York, Harcourt, Brace, and World, 1955, págs. 223-233 (trad. cast.: *Los herederos*, Barcelona, Minotauro, 1993).

155. Auel, Jean Marie, *The Clan of the Cave Bear*, Nueva York, Bantam, 2002 (trad. cast.: *El clan del oso cavernario*, México/Barcelona, Maeva, Océano, 2012).

156. Al igual que «Old Man Travelling», «The Idiot Boy» apareció por primera vez en una antología radical que escribieron Wordsworth y Coleridge: *Baladas líricas*. Mi análisis se apoya en el libro de Avital Ronell titulado, *Stupidity*, Urbana, University of Illinois Press, 2002.

157. *DM,* pág. 100*; OS,* págs. 169.

158. Ronell, *Stupidity, op. cit.*, págs. 252-253.

159. El análisis más prestigioso es el de David Simpson: *Wordsworth, Commodification, and Social Concern: the Poetics of Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

160. Para un análisis en profundidad del *Müsselman*, véase Slavoj Žižek, «Neighbors and Other Monsters: A Plea for Ethical Violence», en Žižek, Slavoj; Santner, Eric L.; y Reinhard, Kenneth, *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology*, Chicago, University of Chicago Press, 2006, págs. 134-190 (trad. cast.: *El prójimo: tres indagaciones en teología política,* Madrid, Amorrortu, 2010); y Simpson, David, *9/11: The Culture of Commemoration*, Chicago, University of Chicago Press, 2006, págs. 162-165.

161. George W. Bush, debate presidencial, 3 de octubre de 2000, <debates.org/pages/trans2000a.html>.

162. *OED, render,* v. IV, 17.a.

163. Foster, Stephen, *Stephen Foster Songbook*, Nueva York, Dover, 1974.

164. Coleridge, Samuel Taylor, *Coleridge's Poetry and Prose, op. cit.*

165. No estoy de acuerdo con Gregory Bateson en este punto. Bateson, Gregory, y Bateson, Mary Catherine, *Angels Fear: Towards an Epistemology of the Sacred*, Nueva York, Macmillan, 1987, pág. 76 (trad. cast.: *El temor de los ángeles*, Barcelona, Gedisa, 2013).

166. Derrida, Jacques, «Economímesis», *Diacritics*, 11, núm. 2, verano de 1981; Captain Beefheart and His Magic Band, «Pena», *Trout Mask Replica*, Straight Records, 1969.

167. En cuanto a los fuegos de artificio como teoría estética, véase Adorno, Theodor, *Aesthetic Theory,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1997, pág. 81 (trad. cast.: *Teoría estética*, Madrid, Akal, 2004).

168. Véase *OB,* págs. 15, 48, 55, 75, 92-93, 113-115; véase Thomas Carl Wall, *Radical Passivity: Levinas, Blanchot, and Agamben*, Albany, State University of New York Press, 1999, págs. 31-64.

169. Benjamin, Walter, *The Origin of German Tragic Drama*, Londres, NLB, 1977, págs. 200-233 (trad. cast.: *El origen del Trauerspiel alemán,* Madrid, Abada, 2012).

170. Véase Crawford, Stephen, «On Freud's 'Mourning and Melancholia'», conferencia pronunciada en el Islington Churches Bereavement Service, Londres, (s. f.).

171. Butler, Judith, *Melancholy Gender/Refused Identification,* en *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection,* Stanford, Stanford University Press, 1997, págs. 132-150; véase especialmente pág. 4, 138-140 (trad. cast.: *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*, Madrid, Cátedra, 2001); Morton, Timothy, "Queer Ecology", *PMLA.*

172. Fromm, Erich, *To Have or to Be?, op. cit.,* pág. 160.

173. Descartes, *Meditations and Other Metaphysical Writings, op. cit.*, pág. 19.

174. Kant, Immanuel, *Critique of Judgment*, Indianápolis, Hackett, 1987, pág. 113 (trad. cast.: *Crítica del juicio*, Madrid, Maia, 2011).

175. *TI,* págs. 217-218.

176. *OS,* pág. 198.

177. Véase Slavoj Žižek, en Fiennes, Sophie, *The Pervert's Guide to Cinema (Manual de cine para pervertidos)*, Amoeba Film, Kasander Film Company, Lone Star Productions, Mischief Films, Reino Unido/Austria/ Holanda, 2006.

1. Carson, Rachel, *Silent Spring*, Boston, Houghton Mifflin, 2002 (trad. cast.: *Primavera silenciosa*, Crítica, Barcelona, 2016).

2. Bateson, Gregory, y Bateson, Mary Catherine, *Angels Fear, op. cit.,* pág. 76.

3. Levinas, Emmanuel, entrevista con François Poirié, en Robbins, Jill (comp.), *Is It Righteous to Be? Interviews with Emmanuel Levinas*, Stanford, Stanford University Press, 2001, págs. 23-83 (especialmente pág. 49).

4. Véase, por ejemplo, Lovelock, James, *The Revenge of Gaia: Earth's Climate Crisis and the Fate of Humanity*, Nueva York, Basic Books, 2007 (trad. cast.: *La venganza de la Tierra*, Barcelona, Booket, 2008).

5. Žižek, Slavoj, *Parallax View, op. cit.,* pág. 17-18.

6. Marx, Karl, *Capital, op cit.,* págs. 1452-1453. Véase también Jameson, Fredric, «Notes on Globalization as a Philosophical Issue», en Jameson, Fredric, y Miyoshi, Masao (comps.), *The Cultures of Globalization*, Durham, Duke Universi-

ty Press, 1997, págs. 54-79.

7. *EwN,* págs. 122-123.

8. *We Are the World*, «USA for Africa», Columbia, 1985.

9. Jameson, Fredric, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham, Duke University Press, 1991 (trad. cast.: *El posmodernismo o La lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona, Paidós, 1991).

10. En cuanto al «dominio de todo el espectro», véase Mahajan, Rahul, *Full Spectrum Dominance: U.S. Power in Iraq and Beyond*, Nueva York, Seven Stories Press, 2003.

11. Anderson, Laurie, «O Superman», *Big Science*, Warner Bros., 1982.

12. Véase *EwN,* págs. 29-78.

13. Talking Heads, «The Overload», *Remain in Light*, Sire Records, 1980.

14. Rowe, Keith, citado en Toop, David, *Haunted Weather: Music, Silence, and Memory*, Londres, Serpent's Tail, 2004, págs. 239-240.

15. Julia Kristeva ha estudiado la relación entre *genotexto* y *fenotexto:* «[El genotexto] abarcará procesos semióticos, pero también el advenimiento de lo simbólico. El primero incluye los impulsos, su disposición y su división corporal, además del sistema ecológico y social que rodea el cuerpo, como los objetos y las relaciones preedípicas con los padres. El segundo abarca el surgimiento del objeto y el sujeto, así como la constitución de aquellos núcleos de significado que se dividen en categorías: campos semánticos y categoriales». Véase *Revolution in Poetic Language,* Oxford, Blackwell, 1986, págs. 89-136 (especialmente pág. 120). Podríamos argumentar que el *ambiente* es el *fenotipo ampliado.* Esto es apropiado, ya que el genotexto incluye el ecosistema.

16. Véase, por ejemplo, Bill McKibben, entrevista en *Elephant*, verano de 2007, pág. 56.

17. Shelley, Percy, *A Defence of Poetry, op. cit.,* pág. 535.

18. Véase Morton, Timothy, «The Dark Ecology of Elegy», en Weisman, Karen (comp.), *The Oxford Handbook of the Elegy*, Oxford, Oxford University Press,.

19. Sacks, Peter, *The English Elegy: Studies in the Genre from Spenser to Yeats*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1985 (en prensa).

20. Tomo prestada la expresión *happy-happy-joy-joy* de «Stimpy's Invention», un episodio de *The Ren and Stimpy Show*, de John Kricfalusi, Games Animation, Nickelodeon, 1991-1996.

21. Agamben, Giorgio, *The Coming Community,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 2007, pág. 49.

22. Véase Benjamin, Walter, «The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction», en *Illuminations,* Londres, Harcourt, Brace and World, 1973, págs. 217-251 (especialmente págs. 222-223) (trad. cast.: *Iluminaciones*, Madrid, Taurus, 1971).

23. *Desfacción* es una posible traducción de *désœuvrement*: véase *The Work and the Gift*, Chicago, University of Chicago Press, 2005, págs. 193-205. Nancy, Jean-Luc, *The Inoperative Community,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991 (trad. cast.: *La comunidad descalificada*, Madrid, Avarigani, 2015).

24. En lo tocante a la poesía diastásica, véase <eskimo.com/~rstarr/ poormfa/diastic.html>.

25. Mandelbrot, Benoît, *The Fractal Geometry of Nature*, Nueva York, W. H. Freeman, 1983 (trad. cast.: *La geometría fractal de la naturaleza,* Barcelona, Círculo de Lectores, 2009).

26. *EwN,* pág. 96.

27. Debord, Guy, «Theory of the Dérive», <library.nothingness.org/ articles/all/en/display/314> (trad. cast.: «Teoría de la deriva», *Internacional situacionista,* vol. I: *La realización del arte,* Madrid, Literatura Gris, 1999).

28. Woolf, Virginia, *Mrs. Dalloway*, Londres, Hogarth Press, 1990, págs. 27-28 (trad. cast.: *La señora Dalloway*, Madrid, Akal, 2015).

29. Woolf, Virginia, *To the Lighthouse*, Oxford, Oxford University Press, 2000, págs. 169-194 (trad. cast.: *Al faro*, Madrid, Alianza Editorial, 2012).

30. Véase <jacketmagazine.com/12/bergvall.html>.

31. Por desgracia, gran parte de la obra de La Monte Young está descatalogada, pero se le puede echar un vistazo en <melafoundation.org/main. htm>.

32. Un buen ejemplo es Eliane Radigue, *L'Île re-sonante*, Shiiin, 2005.

33. Véase, por ejemplo, Alvin Lucier, *I Am Sitting in a Room*, Lovely Music, 1990. Véase *EwN,* págs. 47-48.

34. Cleveland, Barry, «In Search of the Uncommon Chord», *Guitar Player*, 28 de abril de 2008, págs. 74-88.

35. He aquí una brevísima selección de la obra de Allan Holdsworth: *UK*, E. G. Records, 1978; *The Sixteen Men of Tain*, Globe Music Media, 2003; y *Then*!, Alternity Records, 2004.

36. Mackay, Robin, «Dark Ecologies: Paul Chaney at Goldfish Contemporary Art», reseña de Paul Chaney, «The Lonely Now», en Goldfish Contemporary Art, Penzance (Reino Unido), 2008, <artcornwall.org/featu res/paul_chaney_robin_mackay.htm>; Chaney, Paul, *The Lonely Now*, Goldfish, 2008.

37. Tolliver, Comora, *Pod,* Cranbrook Academy of Art, 2007.

38. Véase Seabrook, John, «Sowing for Apocalypse: The Quest for a Global Seed Bank», en *The New Yorker*, 27 de agosto de 2007, págs. 60-71.

39. Véase <comoratolliver.com/installation.html>.

40. Véase Morton, Timothy, «Ecolocentrism: Unworking Animals», en *SubStance*, 37, núm. 3, 2008, págs. 37-61.

41. Tarkovski, Andréi, *Solaris*, Mosfilm, URSS, 1972.

42. Penrose, Roger, *The Emperor's New Mind: Concerning Computers, Minds, and the Laws of Physics*, Oxford, Oxford University Press, 1989, 1990, pág. 126 (trad. cast.: *La nueva mente del emperador*, Barcelona, Debolsillo, 2009).

43. Me refiero a la serie de televisión *The Prisoner (El prisionero)*, que se emitió en la década de 1960.

44. Véase Žižek, *Parallax View, op. cit.*, págs. 181-182.

45. Scott, Ridley, *Blade Runner*, Blade Runner Partnership, The Ladd Company, Run Run Show, The Shaw Brother, EE. UU., 1982.

46. Shelley, Mary, *Frankenstein,* Harmondsworth, Penguin, 2003, pág. 225 (trad. cast.: *Frankenstein o El moderno Prometeo*, Barcelona, Penguin Clásicos, 2015).

47. Véase el magistral ensayo de Slavoj Žižek «I or He or It (the Thing) Which Thinks», en *Tarrying with the Negative: Kant, Hegel, and the Critique of Ideology*, Durham, Duke University Press, 1993, págs. 10-44.

48. La propia Mary Shelley sucumbió a esa interpretación en el prólogo a la edición de 1831.

49. Parfit, Derek, *Reasons and Persons,* Oxford, Oxford University Press, 1982, págs. 199-201 (trad. cast.: *Razones y personas*, Madrid, Antonio Machado, 2004).

50. *OB,* pág. 116.

51. Véase, por ejemplo, Hayles, N. Katherine, *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature, and Informatics*, Chicago, University of Chicago Press, 1999. Dreyfus, Hubert L.; y Dreyfus, Stuart E., «Making a Mind Versus Modeling the Brain: Artificial Intelligence Back at a Branch-Point», en *PAI,* págs. 309-333 (especialmente 309, 315).

52. *OB,* pág. 128.

53. *DDI*, pág. 471.

54. Žižek, Slavoj, «Neighbors and Other Monsters: A Plea for Ethical Violence», En *The Neighbor, op. cit.*, págs. 134-190 (especiamente págs. 159-160).

55. Véase, en concreto, *TI,* págs. 197-198.

56. Derrida, Jacques, *The Animal That Therefore I Am, op. cit.*, pág. 95.

57. Hofstadter, Douglas, *Gödel, Escher, Bach, op. cit.*, pág. 707.

58. Véase Mulhall, Stephen, «Marketplace Atheism», reseña de Owen Flanagan, *The Problem of the Soul, London Review of Books*, 11, septiembre de 2003, págs. 28-29.

59. Marcus, Gary, *Kluge: The Haphazard Evolution of the Human Mind*, Nueva York, Houghton Mifflin, 2008 (trad. cast.: *Kluge, la azarosa construcción de la mente humana*, Barcelona, Ariel, 2010).

60. Véase Clark, Andy, «Connectionism, Competence, and Explanation», en *PAI,* págs. 281-308 (especialmente págs. 305, 296-297).

61. Agamben, Giorgio, *Coming Community, op. cit.*, pág. 93; *The Open: Man and Animal,* Stanford, Stanford University Press, 2004, págs. 39-43.

62. Heidegger, Martin, «The Origin of the Work of Art», en *Poetry, Language, Thought, op. cit.*, pág. 45. Derrida analizó extensamente la idea heideggeriana de que los animales son pobres de espíritu: *Of Spirit: Heidegger and the Question*, Chicago, University of Chicago Press, 1991, págs. 47-57; «'Eating Well', or, The Calculation of the Subject», en Jacques Derrida, *Points: Interviews, 1974-1994*, Stanford, Stanford University Press, 1995, págs. 255-287 (especialmente pág. 277); Derrida, *The Animal That Therefore I Am, op. cit.*, págs. 141-160.

63. Varela, Francisco; Thompson, Evan; y Rosch, Eleanor, *The Embodied Mind: op. cit.*, págs. 90, 152.

64. Žižek, *Parallax View, op. cit.*, pág. 163. Véase Irigaray, Luce, *The Way of Love, op. cit.*, pág. 120. Derrida llega a decir que Darwin inflige la mayor humillación: *The Animal That Therefore I Am, op. cit.*, pág. 136.

65. Véase *DDI*, pág. 100.

66. *AT*, págs. 569-570.

67. Irigaray, *The Way of Love, op. cit.*, pág. 91.

68. Véase Parfit, Derek, «Experiences, Subjects, and Conceptual Schemes», en *Philosophical Topics*, 26, núms. 1-2, primavera y otoño, 1999, págs. 217-270.

69. *EP*, págs. 187-191.

70. Levinas es por tanto un realista científico: véase *OB*, pág. xxiii.

71. *DDI*, págs. 498-499.

72. Encontramos un maravilloso pensamiento deconstructivo al respecto en Wood, David, *The Step Back: Ethics and Politics after Deconstruction*, Albany, State University of New York Press, 2005, págs. 172-173; y Clark, Timothy, «Towards a Deconstructive Environmental Criticism», en *Oxford Literary Review*, 30, núm. 1, 2008, págs. 45-68.

73. Gilliam, Terry, *Twelve Monkeys (Doce monos)*, Atlas Entertainment, EE. UU., 1995.

74. Hardin, Garrett, «The Tragedy of the Commons», en *Science*, 13 de diciembre de 1968, págs. 1243-1248.

75. Morton, Timothy, *The Poetics of Spice: Romantic Consumerism and the Exotic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, págs. 59, 104, 11, 214, 215.

76. Parfit, Derek, *Reasons and Persons, op. cit.*, págs. 384-390, 419-441 (especialmente 432-433).

77. Vucetich, John, y Nelson, Michael, «Abandon Hope: Live Sustainably Just Because It's the Right Thing to Do», en *The Ecologist*, 39, núm. 2, marzo de 2009, págs. 32-35.

78. *EwN*, págs. 135-143.

79. *Ibidem*, págs. 100-101.

80. Estoy pensando concretamente en Derrida: *The Animal That Therefore I Am, op. cit.*, págs. 3-11.

81. Fernández Armesto, *So You Think You're Human?, op. cit.*, pág. 48.

82. *Ibidem*, pág. 51.

83. Levinas plantea algo similar en *TI,* págs. 37, 88. Véase *DDI,* pág. 426.

84. Véase *DDI,* pág. 426.

85. *Ibidem,* pág. 486.

86. Véase Žižek, *In Defense of Lost Causes, op. cit.*, págs. 446-447.

87. Véase Latour, Bruno, *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy,* Cambridge, Harvard University Press, 2004 (trad. cast.: *Políticas de la naturaleza: por una democracia de las ciencias*, Barcelona, RBA, 2013).

88. Agamben, *Coming Community, op. cit.,* págs. 32, 86-87, hace hincapié en la potencialidad, simbolizada por la imagen de la tabla rasa.

89. Fromm, Erich, *To Have or to Be?, op. cit.,* pág. 35.

90. Véase *TI,* págs. 37-38. Véase también Levinas, entrevista con François Poirié, en *Is It Righteous to Be?, op. cit.,* pág. 53. La cita de Pascal es uno de los epígrafes de *OMS,* pág. vii.

91. Irigaray, *The Way of Love, op. cit.,* pág. 77.

92. Agamben, *Coming Community, op. cit.,* pág. 657.

93. Fromm, Erich, *To Have or to Be?, op. cit.,* pág. 79.

94. *TI,* págs. 39, 80.

95. Wall, Thomas Carl, *Radical Passivity: Levinas, Blanchot, and Agamben*, Nueva York, State University of New York Press, 1999, págs. 1-12.

96. Agamben, *Coming Community, op. cit.,* pág. 103.

97. Fromm, Erich, *To Have or to Be?, op. cit.,* pág. 164.

98. Irigaray, en *The Way of Love, op. cit.,* explora esta cuestión (véanse especialmente las págs. 36, 47-49, 51-53, 115). Irigaray es una de las pocas pensadoras «continentales» dispuestas a reconocer la continuidad biológica, por ejemplo, en la forma del cuerpo de la madre. Su visión es algo más romántica que la mía; ella antepone «otro mundo aquí a mi lado» a «la remota verticalidad de otros planetas», en tanto que para mí esas dos ideas están entrelazadas.

99. Véase *TI,* págs. 69, 72, 89.

100. *Ibidem,* págs. 150, 151, 155.

101. *Ibidem,* pág. 179. Erich Fromm, *To Have or to Be?, op. cit.*, pág. 2.

102. *TI,* págs. 150, 152-153, 163-165. Levinas lo plantea de este modo: necesitamos la comodidad de un lugar en el que vivir, antes de poder mirar al infinito.

103. Véase *TI,* págs. 179-180.

104. *Ibidem,* págs. 256-257.

105. Levinas, Emmanuel, *Existence and Existents*, Pittsburgh, Duquesne University Press, 2003, pág. 93 (trad. cast.: *De la existencia al existente*, Madrid, Arena Libros, 2007).

106. *TI,* págs. 256, 259.

107. *Ibidem.*

108. *Ibidem,* pág. 306.

109. *OB,* pág. 182.

110. Freud, Sigmund, *Interpreting Dreams*, Londres y Nueva York, Penguin, 2006, pág. 131 (trad. cast.: *La interpretación de los sueños*, Madrid, Akal, 2014).

111. Scott, Ridley, *Alien (Alien: el octavo pasajero)*, Brandywine Productions, EE. UU., 1979.

112. Žižek, Slavoj, *The Sublime Object of Ideology*, Londres, Verso, 1991, pág. 79 (trad. cast.: *El sublime objeto de la ideología*, Madrid, Siglo XXI, 2010).

113. Philip Merilees acuñó esa expresión para Edward Lorenz en un congreso de la American Association for the Advancement of Science, en 1972.

114. Jonson, Steven, *Emergence: The Connected Lives of Ants, Brains, Cities, and Software*, Nueva York, Simon & Schuster, 2002.

115. *DM,* pág. 366.

116. Estoy parafraseando a Morrison, George, *The Weaving of Glory*, Kregel Publications, Grand Rapids, Kregel Publications, 1994, pág. 106.

117. Véase <nonukes.org/ngl.htm>.

118. Bill Richardson, secretario de Estado de Estados Unidos, frustró el proyecto en el año 2000. El plan habría liberado 6.000 toneladas de níquel radiactivo de Oak Ridge (Tennessee), para la fabricación de objetos domésticos de plata. Véase <energycommerce.house.gov/press/106nr7. shtml>.

119. Marx, *Capital, op. cit.,* pág. 556.

120. Thomas, Edward, «First Known When Lost», en Thomas, R. George (comp.), *The Collected Poems of Edward Thomas,* Oxford, Oxford University Press, 1981 (con permiso de Oxford University Press).

121. Véase Townsend, Mark, y Harris, Paul, «Now the Pentagon Tells Bush: Climate Change Will Destroy Us», en *The Observer,* 22 de febrero de 2004, <guardian.co.uk/environment/2004/feb/22/usnews.theobserver>. Véase también Virilio, Paul, *Popular Defense and Ecological Struggles,* Nueva York, Semiotext(e), 1990.

122. Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man*, Nueva York, Free Press, 2006 (trad. cast.: *El fin de la historia y el último hombre*, Barcelona, Planeta, 1995).

123. *Wo Es war, soll Ich werden* («Donde estaba el ello, estará el yo»). Sigmund Freud, conferencia 31, «The Dissection of the Psychical Personality», en *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis*, Nueva York, Norton, 1989, págs. 71-100 (especialmente 99-100).

124. Nordhaus, Ted; y Schellenberger, Michael, *Break Through: From the Death of Environmentalism to the Politics of Possibility*, Boston, Houghton Mifflin, 2007. Véase también Nordhaus, Ted; y Shellenberger, Michael, «The Death of Environmentalism», disponible *online* en <thebreakthrough. org/images/Death_of_ Environmentalism.pdf>.

125. Eliot, T. S., *Collected Poems, 1909-1962*, Londres, Faber and Faber, 1974.

126. Para una discusión más profunda, véase *EwN,* págs. 109-123.

127. Benjamin, Walter, «Notes to the Theses on History», en *Gesammelte Schriften,* Fráncfort, Surkhamp, 1972, vol. 1, pág. 1232.

128. Bataille, Georges, *Theory of Religion,* Cambridge, MIT Press, 1992, pág. 57 (trad. cast.: *Teoría de la religión*, Madrid, Taurus, 1998).

* Earth First! (¡Primero la Tierra!) es un movimiento ecologista nacido en Estados Unidos a finales de los años setenta, tachado por numerosos medios de comunicación de «radical» y que se ha extendido por otros países. *[N. del T.]*

* En el original en inglés, el autor juega con las palabras *asinane* (ver nota 29) y *asinine* («estúpido, asno»); en esta traducción se opta por el juego *banal/asnal. [N. del T.]*

* Procusto es un personaje de la mitología griega. Según la leyenda, ofrecía posada a los viajeros incautos. Ya en su casa, los invitaba a tumbarse en una cama de hierro donde los ataba: si el cuerpo de su víctima era más largo que la cama, serraba aquellas partes que sobresalían; si, por el contrario, era «más cortos», los estiraba destrozándolos a martillazos. *[N. del T.]*

* La traducción prosificada incluida en estas páginas proviene de *El paraíso perdido* (Espasa, 1998) *[N. del T.]*

* Los pájaros del campo, / que picotean el camino, no miran hacia él. / Sigue adelante, y en su rostro, en su paso, / en sus andares, hay una sola y única expresión; los miembros, / la mirada y la oblicua figura representan a / un hombre que no avanza con dolor, sino / con el pensamiento. Se somete indiferente / al silencio inamovible: ha olvidado ya / el esfuerzo; la infinita paciencia / le ha dado serenidad tan poderosa que / la paciencia le parece una cosa innecesaria. / La naturaleza le ha regalado / paz tan perfecta que los jóvenes contemplan / con envidia lo que el anciano apenas siente. / Le pregunté a dónde iba y cuál era / el motivo de su viaje, a lo que respondió: / «¡Señor! Estoy recorriendo muchas millas para dar / el último adiós a mi hijo, un marinero / a quien tras una batalla llevaron a Falmouth, / donde ahora agoniza en un hospital». *[N. del T.]*

* Qué extraña y grotesca me pareció aquella vieja ratona /cuando salió corriendo entre las mazorcas / con las ávidas crías colgando de los pezones. *[N. del T.]*

* … se demoraba / en valles solitarios, haciendo de la naturaleza su hogar, / hasta que las palomas y las ardillas compartían / en su inocua mano aquel pan incruento, / atraídas por la suave seña de su aspecto, / y el antílope salvaje, que se asusta cuando / la hoja seca cruje en la maleza, afloja / su tímido paso para contemplar una forma / más grácil que la suya. *[N. del T.]*

* S. T. Coleridge, *Balada del viejo marinero y otros poemas,* Madrid, Visor libros, 1982.

Obra bajo Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercialSinDerivadas 4.0 Internacional.

Título original: *The Ecological Thought*, de Timothy Morton
Publicado por acuerdo con Harvard University Press a través de International Editors' Co.
© del diseño de la portada, Planeta Arte & Diseño
© de la imagen de la portada, Sunspire – Shutterstock
© The President and Fellows of Harvard College, 2010
© de la traducción, Fernando Borrajo Castanedo, 2018
© de todas las ediciones en castellano,
Espasa Libros, S. L. U., 2018
Paidós es un sello editorial de Espasa Libros, S. L. U.
Av. Diagonal, 662-664, 08034 Barcelona (España)
www.planetadelibros.com
Primera edición en libro electrónico (epub): septiembre de 2018
ISBN: 978-84-493-3504-4 (epub)
Conversión a libro electrónico: Newcomlab, S. L. L.
www.newcomlab.com

ÍNDICE

Sinopsis	3
Portadilla	4
Agradecimientos	6
Introducción	10
Capítulo 1	37
Capítulo 2	89
Capítulo 3	142
Abreviaturas	196
Notas	197
Créditos	223
¡Encuentra aquí tu próxima lectura!	224